

# قُوتُ الْاِخْبَارِ

اُردو شرح

نُفُوسُ الْاَنْفُسِ

سُفْت اِجْمَاع قِیَاس

جلد یک

تالیف

حضرت مولانا اسلام الحق اسعدی مظاہری

حصہ سوم و حصہ چہارم

مَدِیْنَةُ کُتُبِ خَانَه

مقابل آزاد باغ کراچی ۱

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
205	علاقہ کی اقسام	94	﴿جہاد الايمان﴾	5	﴿القسام المست﴾
214	شرع کا بیان	96	ہاں اجماع کی ضرورت	6	بہنہ شہادت کا بیان
214	اقسام شرع	100	مراستب اجماع	12	رہائی کی اقسام
219	خلافت کا بیان	103	﴿جہاد القصاص﴾	18	شرائع کی
222	امیت کی بحث	112	شرع کی	19	ذبح کا بیان
232	سوانح امیت کا بیان	119	شرع اور دین اور دین پر فرق	21	علاقہ کا بیان
232	نورانی دینی کا بیان	123	دین کی	22	اسلام کا بیان
232	عقائد کا بیان	124	عقائد کی	24	دین کی
233	نورانی کا بیان	132	عقائد کا بیان	25	عقائد کا بیان
238	نورانی کا بیان	134	عقائد کا بیان	26	عقائد کا بیان
239	فہم کا بیان	143	عقائد کی	27	عقائد کی
239	نورانی کا بیان	143	عقائد کی	30	عقائد کی
240	عقائد کا بیان	144	عقائد کی	36	عقائد کی
241	عقائد کا بیان	152	عقائد کی	41	عقائد کا بیان
249	عقائد کا بیان	152	عقائد کی	57	عقائد کا بیان
250	عقائد کا بیان	154	عقائد کی	57	عقائد کا بیان
251	عقائد کا بیان	158	عقائد کی	66	عقائد کی
258	عقائد کا بیان	159	عقائد کی	68	عقائد کا بیان
259	عقائد کا بیان	179	عقائد کی	70	عقائد کا بیان
263	عقائد کا بیان	181	عقائد کی	74	عقائد کا بیان
265	عقائد کا بیان	185	عقائد کی	78	عقائد کی
276	عقائد کا بیان	190	عقائد کی	80	عقائد کا بیان
278	عقائد کا بیان	192	عقائد کی	82	عقائد کی
280	عقائد کا بیان	197	عقائد کی	86	عقائد کا بیان
283	عقائد کا بیان	198	عقائد کی	88	عقائد کا بیان
290	عقائد کا بیان	204	عقائد کی	92	عقائد کی





اور تاہم کچھ مختلف اقسام سے مرکب ہے تو وہ یہ ہیں اور جس میں کڑا زہر نہ ہو بلکہ میں نے اسے اس وقت تک نہ دیا ہے۔

(آخر : معاصر عالمی طب، ص ۱۶۵ : جلد ۱۰)

الانقسام الثانی سبق ذکرہا فی بحث الکتاب من الخاضع والعاہد والامر والہی وغیر  
ذلک کلیاتہ منہ فی التفسیر، فہلم مثالہا بالمقایس علیہ، وھذا الباب لیبان ما تختص بہ  
السنن ولم یوجد فی الکتاب قط، وذلک اربعة انقسام ابن اربع تفسیسات، وتحت کل  
تقسیم انقسام متعذر، وھذا علی طبق اصول التفسیر، لا اصول الحدیث، وبنی شریکافی  
بعض الاسامی والقواعد

(ترجمہ و تشریح) :- انقسام ۱ : کتاب اولیٰ کتاب اللہ کے تحت ۲۰ اقسام تفسیر، عام، امر، ہی، غیرہ میں کی  
گئی ہیں، اس سبب "سنت" کی بحث سے بھی غفلت کی گئی ہے، اس طرح کتاب مذکورہ میں ۲۰ تفسیریں ہیں (۱) عام (۲) عام  
کی غرض : اس سے جو کچھ عبارت آئی ہے اس میں گئی ہے، و اقسام ہوں گی، ۲۰ اقسام تفسیر، ۲۰ ہی لغت میں جہاں ان تمام  
قسام، انواع کا مال نہ کرے اقسام تفسیر، سے پر قیاس کیا جائے گا۔

مختلف کچھ فرقہ نے اس وجہ سے اس حکم کو ان کے لیے ضرورت نہیں دینی کیونکہ سنت فرع ہے کتاب اللہ پر، نہ  
نکتہ : اسلئے کی شرح نہ ہو۔

(ملاحظہ) :- البیان انقسام انواع کا مختصر صرف سنت قرآن سے ہو چکا ہے اور حکم پر ہے نہیں۔

(آخر : انصار نامی صفحہ ۱۰۲ : جلد ۱۰)

وھذا مہم وہ ب صرف ان امور کے ہیں۔ کہ نہ تو کھوس چیت کر سکیں۔ کہ نہ تو قاضی ہیں کہ کتاب اللہ میں وہ  
کیا حالت میں پہنچا ہے جاتے اور اس شخص کو ان کی کل چار اقسام (پہلی کی طور پر) ہیں۔ و اقسام سے مراد چار تفسیرات اور ہر  
تفسیر کے تحت وہ اقسام، نقل ہیں اور اس باب کے تحت جو بیان ہوگا اسلئے کہ اس طرح پر ہوگا، اسلئے کہ وہ تفسیر  
نہ ہوگا، اسلئے کہ بعض مقامات میں ہر دو اصولوں کے درمیان قدرتی اختلاف ہے، جہاں کا اس میں کوئی پر آئے گا۔ اسلئے بعض  
اسم اور تو اس میں اشتراک ضرور ہوگا۔

وہم نہ حد لایع، مثلاً کیفیت اتصال القطر کی بحث میں فرقیہت میں متبادلات اور کیفیت تعلق کے مباحث کو یہ  
مباحث کتاب اللہ میں نظر نہیں پائے جاتے۔ (برہانی)

التقسیم الاول فی کیفیۃ الاتصال تا من رسول اللہ ﷺ ای کیف یصل بنا ھذا  
لحدیث منہ بطریق التواتر وغیرہ۔ وھو ایما ان یكون کلاما کالمواتر۔ وھو الخبر الذی  
رواہ قوم لا یحصى عددهم ولا یوفہم لواطۃ علی التکذوب؛ لکن یرسم ونبین اما کھم  
وعدا التھم، ولم یشرط فیہ تعین عدد کما قل۔ انھا سبعة وقیل اربعون، وقیل سعون، بل  
کل ما یحصل بہ العلم الضروری فھو من امارة التواتر۔ ویلزم ھذا الحد، فیکون آخرہ  
کاؤلہ، واؤلہ کآخرہ، واولیٰ کظرفیہ، یعنی یستوی فیہ جمیع الارام من اول ما نشأ

ذلک الحصر انی اعمر ما ملع الی هذا تناقل، فالأول هو زمن ظهور الحصر، والآخر هو زمان کس ناقل یتصوره آخر، فلو لم یکن فی الأول کذلک کان آحاد الأصل، فسمی مشهوراً، إن انتشر فی الأوسط والآخر، ولو لم یکن فی الأوسط والآخر کذلک کان مطلقاً کفیل القرآن والنصوص الخمس. مثال لمطلق المتواتر دون متواتر النسبة: لأن فی وجود النسبة المتواترة اختلافاً، قبل: لم یوجد معها شیء، وقیل: بسا الأعمال بالنیات وقیل: البیئة علی المدعی والیعی علی من لم یکن، وأنه یوجب علم الیقین کالتعین عنفاً ضروریاً، لا کما یقول المعتزلة، إنه یوجب علم طمانینہ برجع جانب الصدق ولا یقید الیقین، ولا کما یقولہ اقوام: إنه یوجب علماً استدلالاً ینشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروریاً، وذلك لأن وجود مکة ویفتاد أو صبح وأجلی من أن یفهم علیه دلیل یعزى الشک فی بینه، ویحتاج فی دفعه الی مقدمات غامضة غلبه أو یكون اتصالاً لیه شبهة صوریة أی من حیث عدم تواتره فی القرون الأولی وإن لم یبق ذالک معنی. کالمشهور، وهو ما کان من الاتصاف فی الأصل، أی فی القرن الأول، وهو قرن الصحابة، ثم انتشر حتی یقتله قوم لا یتوهم لظاهرهم عی الکذب، وهو القرن الثانی ومر بعدهم، یعنی قرون التابعین وربع التابعین، ولا اعتدال للشهرة بعد ذالک فإن عامة اخبار الإجماع قد اشتهرت فی هذا الزمان فسم یمن شیء منها، حاشاً.

**(ترجمہ و تشریح):** الاول اس بحث میں مصنف رحمہ اللہ نے امر کی تفصیل بیان کر کے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک کئی کیفیت کے ساتھ یہ حدیث (ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) پہنچی ہے۔ تو قرآن میں کئی طرح سے وہ اتصال قائم ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) کائنات (۲) مشیر (۳) خبر واحد جن کی تفصیل یہ ہے قسم اول کہ اس میں اتصال کائنات و خبر واحد کا ہر قطر متواتر کاف تفصیل سے و شمار سے نہ ہی کے ساتھ بھی (دوبارہ نقل ممکن ہے۔ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے: **فالتقوا من یوم (آیت ذی القعدہ)** اس کی تشریح یہ ہے **عید الحصر** یعنی ۱۰ ذی القعدہ جس کے روایت کرنے والے اس قدر ہیں کہ ان کی تعداد شمار کرنا دشوار ہو رہے کہ آئی ذی القعدہ کا کئی جوئے امر پر اتھائی کر لیا، امر کا ہے کہ ان کی تعداد نہ اس سے اور ان درجہ کے ناگہن بھی مختلف ہیں یہ سب کئی طرح کذب پر اتفاق کر سکتے ہیں اور ایک ہرافت کے نزدیک اس میں کوئی محسوس خدو نہیں ہے۔ ایسے بعض اعتراف کے نزدیک سرت اور بعض کے نزدیک چالیں اور بعض کے نزدیک سحر ہے اس قدر اندہ میں سے بالاتر ہو کر اس قدر کہانی ہے کہ جس قدر روایات سے علم ضروری حاصل ہو سکتا ہے اس کی تواتر کی طاقتوں میں سے ایک طاقت ہے۔

و معلوم ہے۔ اور متواتر کی یہ تعریف والی ہے کہ ہر ذمہ تواتر کہنے کی میاں ہوگا کہ سب پر خیر جاری ہوگی آخر زمانہ تک ہی انداز سے اس کی ہدایت ہوتی رہے گی۔

مثلاً اول:۔ لیکن ذمہ دہ کہ جس زمانہ میں اس خبر کا ظہور ہوا تھا اور لا خرو زمانہ کہ اس روایت کا نقل کرنے والا جس زمانہ









والسنۃ، وہی اُنہ <sup>مطلقاً</sup> قبل خبر بمرورۃ فی الصلۃ حتی ذل فی جو، یہاں، لکھ صلفاً  
ولنا ہدیۃ، وغیر سلمان فی اہلبیت حتی اُخذھا واکلھا، وایضاً بحث علیاً ومعاداً، اِلیٰ الرحمن  
بانتضاء، ودحیۃ النکلی اِلیٰ فیصر روم برسالۃ کتاب یدعوہ اِلیٰ الاسلام، فلو لم یکن  
اعبار الاحاد موجبۃ للعمل لما فعل ذلک، وھذہ الاحادیث وإن كانت اُحاداً لکن لما نفعہ  
الإمامۃ بالفعل صارت بمنزلۃ المشہور للابتنام إثبات اخبار الاحاد، ووقع فی بعض النسخ  
قولہ: والإجماع والمعقولون مطلقاً علی الکتاب والسنۃ، فالإجماع: ہو أن الصحابة  
احصوا ما اخبار الاحاد فیما بینہم، واحتج أم بکر علی الأنصار بقولہ: الأئمة من قریش  
فقبلوہ من غیر فکیر، وھکذا اُجمعو علی قول خبر الاحاد فی طہارۃ العاء ونجاستہ،  
والمعقول: ہو أن المتواتر والمشہور لا یوجدان فی کل حادثة، فلو رُکع خبر الواحد فیہا  
لمعطلت الاحکام، وقیل: لا عمل الا عن علم بالنص، وهو قولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ

لَکَ بِهِ عِلْمٌ﴾ آیۃ لا تتبع ما لا علم لک، فانعلم لازم للعمل، والعمل ملزوم للعلم، لہذا

کما کہ لک فلا یوجب العمل، لہذا لا یوجب العلم، أو یوجب العلم، لہذا لا یوجب العمل لانفاء لازمہ وهو  
العلم، أو یوجب العلم لثبوت ملزومہ، وهو العمل، والجواب أن النص محمول علی شہادۃ  
الزور، أو المعنی لا تتبع ما لیس لک بہ علم یوجبہما بدلیل وقوع التکرر فی مباحث نفی  
(ترجمہ و تشریح)۔۔۔ بالسنۃ حدیث منہا اس پر شاہد ہے کہ تکرر واحد موجب للعمل ہے جتنا تکرر  
آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> نے حدیث کے تحت میں حضرت پروردگار <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> کی خبر (جو تکرر واحد ہی ہے) کو قبول فرمایا تھا اور قبول  
کرتے ہوئے جو اس کا اثر فرمایا کہ صاف ہے کہ حضرت سلمان <sup>رضی اللہ عنہ</sup> کی خبر (واحد) کو قبول فرمایا تھا اور یہ اس کے متعلق  
یہاں تک کہ آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> نے اس کو یا اور قبول فرمایا (۳) آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> نے حضرت علی اور حضرت  
سجاد <sup>رضی اللہ عنہما</sup> کی خبر کو بھی رد فرمایا اور حضرت اجماع <sup>رضی اللہ عنہ</sup> کو تکرر واحد کی جانب اپنی خبر مبارک اسے کہ دعوت  
اسلام کی قریش سے مگر خبر واحد موجب للعمل نہ ہو سکتی تھی تو آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> نے بذات خود ایسا کیوں کیا تو ہذا ہم اوردیے  
اختیار اگرچہ (ابتداء) خبر واحد بھی ممکن جب امت نے ان کو قبول کر لیا تو یہ خبر مشہور کے شمس (مجازاً) ہو گئی پس ابتداً اب ان کو  
ثابت کرنے کیلئے اخبار واحد کے ساتھ ثابت کرنا لازم نہ ہو گا یعنی اخبار واحد کا قائل صرف ہر اُحادیت کیا جائے اس کی کوئی ضرورت  
نہیں جب وہ خبر واحد سے باری کا خبر واحد ہو اُحادیت، دیکھا کہ اس میں شان حجت بھی ثابت ہو گئی مگر ضرورت نہ ہوئی۔

وبالاجماع حدیث منہا ان کا مطلق الکتاب والسنۃ پر ہے یعنی حضرات صحابہ <sup>رضی اللہ عنہم</sup> نے خبر واحد سے جہاں تک میں  
استدلال کیا گویا کہ صحابہ <sup>رضی اللہ عنہم</sup> ان سے جہاں تک روایا تکرر کی پہلی <sup>رضی اللہ عنہ</sup> نے اس پر اصرار نہیں کیا۔ مثلاً حضرت ابو بکر  
صدیق <sup>رضی اللہ عنہ</sup> نے انصار پر حجت قائم کی آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> کے اس ارشاد سے "اِنَّکُمْ مَسْرُورٌ مِّنْ قَوْمٍ" چنانچہ تمام  
حضرات نے اس کو قبول کیا اور کوئی گنہگار نہیں کی۔ اس طرح حضرات صحابہ <sup>رضی اللہ عنہم</sup> نے اجماع کیا خبر واحد سے پانی کے

پاک اور نجس بننے کے متعلق۔

والسفلون فی تلباس کا انتقام اس بھی ہے کہ خیر و بد موجب غسل ہو کیونکہ ہر معاملہ اور ضرورت میں خبر متواتر یا غیر مشہور کا ہونا ممکن نہیں (اور نہ ثابت ہے) لہذا خبر واحد کو اگر رد کر دیا جائے گا اور اس سے عمل کا اثبات نہ کیا جائے گا تو بکثرت احکامات مشرورہ معطل ہو جائیں گے یہ مذہب بہر راستہ کا ہے۔

وخلی علیہ السلام وادارہ بعض اہل حدیث کی یہ رائے ہے کہ کل کو واجب (خبر واحد سے) اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ اس سے علم انہیں حاصل نہ ہو جائے اس وقت سے اختلاف کرتے ہیں قول ثمالی "لو لا عرفہ" یعنی جب تک کہ کوئی علم انہیں حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک انہیں ذکر کیونکہ علم کل کو لازم کرتا ہے اور عمل مردم جماعے علم ہے اور جب تک یہ صورت نہ پائی جائے تو عمل کیسے ہو سکتا ہے اور واجب نہ ہوگا تو عمل کیسے ہو سکتا ہے (علم) ہے اور جب تک نہ پائی جائے گی تو عمل کا ثبوت نہ ہوگا۔

والمحارب عن شارح بڑا پھر شارح فرماتے ہیں کہ جس شخص سے اجتہاد لال کیا گیا ہے اس کا عمل شہادت ہے اور بعض ہی اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نوع کا علم جب تک حاصل نہ ہو اس وقت تک انہیں ذکر کرنا یہ معنی اور معلوم فرمایا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علم کفر ہے جو کفر کی قوت آتا ہے اور یہ محکم کا نام نہ رہتا ہے۔

لہذا ہم سے مراد ہے کہ کوئی راجح صورت نہیں پائی جا رہی ہے کہ ایسی صورت میں عمل کیسے کیا جائے گا۔

ثم لما كان غير الواحد لم يبلغ رواه أحد التواتر والشهرة، فلا بد أن يعرف حال راويه بائنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالفقه أو بالمعقول علمي خمسة أنواع، فاشتمل بيانه، وقال: والرواية إن عرف بالفقه والنقد بالاجتهاد كالخلفاء الراشدين والصادقة، وهو جمع عبدل موثق عبد الله، والمواد يعين: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير، وملحق بهم زيد بن ثابت، وأسي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعائشة وأبو موسى الأشعري، رضي الله عنهم، كان حديثه حجة بشرى به القياس خلافاً لمالك، فإنه قال: القياس مقدم على خبر الواحد إن مخالفة المأدوى أن أبا هريرة لمأدوى من حمل جنازة لميتوضاً، قال له ابن عباس: أبلغنا الواضحة من حمل عیدان بالمسبة؟ ونحن نقول: إن الخبر يعين بأصله، وإن الشبهة في طريق وصوله، والقياس مشكور بأصله ووصفه، فلا يعارض الخبر قط.

(تشریح) خبر واحد کا اس کے رواۃ (راوی کی جمع) حدیث اور مد شہرت تک پہنچ سکتا ہے ضروری

ہر ہے کہ اس روایت کے روای کا حال کس نوع کا ہے یعنی وہ روای محروف الحال ہے یا مجهول الحال اگر صرف پہلے سے یہ معارف اعدا ہے ہو مجمل کی کل باقی اقسام میں پتہ غیر مصنف مختلف راوی کی اقسام کو بیان فرماتے ہوئے وغال فرمایا۔

والروای عن اگر روای فقیر ہے اور اجتہاد کی حد جیت کی وجہ سے اس کو آخر مقدم حاصل ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث بہت ہے اور اس کے خلاف اترقیاس ہوگا تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا غاۃ المالك کیونکہ حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد سے قیاس مقدم ہے اگر قیاس خبر واحد کے خلاف ہو لیکن یہ اہل بیت سے من ابلغروہ فی (ترمذی) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

سے یہ وارث بیان کی کہ اس حمل حلالہ "جو شخص جنازہ اٹھائے دو سو گھر کرے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس روایت کو سن کر یہ ارشاد فرمایا: "اسے مسلمانوں کو دینا" کیا تم پر وہ سلام ہو جائے گا جو منفقہ گھریلوں کے گھرانے کی وجہ سے؟ اختلاف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ خبر واحد اپنی اصل کے ساتھ تو یقینی ہے کہ آپ ﷺ کے گھرانے سے اور خبر واحد میں جو شہرہ بیان کی ہے وہ اس خبر میں نہیں بلکہ اس کے طریق وصول میں ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ اپنی اصل سے ہی مشکوک ہے اور اپنی صحت کے اعتبار سے بھی (ممکن ہے کہ مجتہد قیاس کرنے میں غلطیاں نہ کرے بلکہ وہ یقینی ہو) اور جب کہ قیاس میں اس قدر ضعف ہے اور خبر واحد کے ساتھ کی بھی وہاں متاثر نہیں کر سکتا ہے بلکہ خبر واحد کو اس قدر اہم قرار دیا جائے گا قیاس کے مقابل میں۔

کیا الہامیاء فرامشیعہ ہیں: جن روایات میں منفقہ معظم ہو اور پرہیز اجتہاد کے ان کو قیاس نہ دیا گیا ہے مثلاً حضرت خلفاء راشدین اور حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ نیز ان حضرات کے ساتھ زید بن ثابت، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، حضرت عائشہ، حضرت ابوسبئی، حضرت عائشہ بنت ابی بکر، غیر مجرب۔

(فائدہ): جب ان حضرات کی روایت کردہ روایت ثابت ہو جائے گی تو اس پر عمل کرنا دینی ہو گا اگر دینی سے مراد یہ نہیں کہ قیاس پر عمل کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ درست نہیں بلکہ اس نے اس کی ضرورت کو ہی ہے کہ اس پر عمل کرنا خبر واحد پر مبنی ہے حضرت صاحب منہاج الفہم کے اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ قیاس اور اپنی رائے اور خبر واحد کے سامنے آجائے کے بعد بالکل ترک کر دیتے تھے اور خبر واحد پر عمل کرتے تھے جس کی مثالیں امام ابی کعب میں بکثرت موجود ہیں۔

وان عرف بالعدالة والصبط ذون الفقه كائن، وأبى هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث لانتقض باب الروای من كل وجه فيكون مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا بَأْوَالِي الْأَمْرَ﴾ والروای فرماتا ہے: غيروا فيه، والتفل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فعمل الروای نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واحتفظ ولم يترك مراد رسول اللہ ﷺ فلهمنا كان مخالفاً للقياس من كل وجه فللهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدياء أبى هريرة واستخفافاً بمعاد الله منه، بل بياناً لشكته في هذا المقام فتنبه. كحديث المنصرفة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أياً ما وقت إرادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك، فيغتر بكثرة لبنه ويشتره بشمن غال، ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب إلا قليلاً وحديثه: هو ما روى أبو هريرة أن النبي قال: لا تصروا الإبل والغنم، لمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رخصها أمسكها وإن مسخطها ردها وصاعاً من تمر، ومعاً: إن ابتلى المشتري بهذا الاغترار فإن رخصها فخير وحسن، وإن غضبها ردها وردة صاعاً من تمر عوضاً اللبن الذي أكل في يوم أول، فإن هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فإن ضمان العلوانات والبيعات كلها مقبلة بالمنل في المعنى، والبيعة في ذوات القيم، فضمن اللبن المشروب ينبغي أن يكون باللبن أو بالبيعة، ولو كان بالتمر

فيسعى أن يقاس بقلة اللب وكثرة - لانه يجب صاع من البذر ألبنة في اللب أو كثير،  
فذهب مالك والشافعي إلى طاهر الحديث، وابن أبي ليلى وأبو يوسف إلى أنه قد أقيمت  
اللبس، وأبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يركبها ويرجع على البائع بترشها وبمسكها، هكذا نقله  
بعض الساجدين، ثم هذه الشفرقة بين المعروف بالثقة والمعدلة مذهب عيسى بن إبان،  
وتابعه أكثر المتأخرين، وأما عبد الرزاق ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى شرطاً  
لفقد الحديث على قياس، بل حبر كل راوٍ عدلٍ مقدم على القياس إذا لم يكن مخالفاً  
لنكتاب السنة المشهورة، ولهذا قبل عمر حديث جمل من ذلك في الحديث، وأوجب  
البصرة فيه مع أنه مخالف للقياس، لأن الحديث إن كان حياً وحسب الدبة كامفاً، وإن كان ميتاً  
فلا شيء فيه، وأما حديث الموضوع على من فقهه في الخلاف فهو وإن كان مخالفاً للقياس لكن  
رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وأبي سعيد وغيرهم، ولهذا كان مثبته على القياس.

(ترجمہ و تشریح) : اہل اللہ راہی کی عدالت اور جہاد وایت "مرواف" ہے (البتہ) "نقد" معروف نہیں (پیشانی)

[illegible]

وہو معین خیر امت ہے ایک مثال ہے کہ اگر خیر واحد پر عمل کیا تو استقامت (قیام) کا دور از جاہل شدہ ہو جائے جو جو کئی بھی طرح مشغوب نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے امر اور شانہ و افتخار پر ایمان لائے اور اس کے انصاف پر قیامت میں قیاس کر سکتے ہیں۔

وہ رات ہی اپنے خیمہ ترک کر رہے تھے کہ وقت یہ بات پیش نظر ہو گئی کہ اس خبر و سواد کوئی غلط نہیں ہے اور رات ہی انہیں نے رات کو راجہ کو روایت کیا ہے۔ اس بات میں مصروف ہے کہ وہ روایت یا انہی کو کتابت سے شاید کہ اس روایت کو جس نے یا انہی نقل کیا اپنی خبر کے اعتبار سے مورخین (الواری) اس سے قطع ہو گئی جس سے کہ وہ آپ علی علیہ السلام کی مراد کہ نہ کچھ کہ نہ یہ اسطرح (عبارت است) تاہم کہ جس کی وجہ سے وہ قیاس کے مخالف ہو گئی جس کی وجہ سے کہ وہ آپ علی علیہ السلام نے یا ایک اصول پر یہ کیا ہے نقل کی اور عقل تمام میں مخالف نہیں، بلکہ انہی اور اخیر و بعد کو اصل کیلئے ترک کر دیا گیا اس شبہ کے یہ دو مسائل کی وجہ سے کہ میں حدیث شاید بدل کر چکا کہ چار سال میں کوئی شیہ نہیں اور اب قیاس پر عمل کر دیا جائے گا۔

(تعبیر) یہ شخص اس شہرِ شہادت کی تعمیر کی گئی ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی جانب سے امداد اور تعاون سے تعمیر کیا گیا بلکہ ایک گناہ بان کر توجہ نظر سے۔

۱) بیان مذکور پہلے ایک روایت بخوار فقیر کے بیان کر رہے تھے، وہ حدیث یہ ہے: عس ای ہر روفہ عسی

۱) افسوس کہ اس مصلحتی روی سے جو ان کو توحید کا مذہب بتاتا ہے وہ ہم پر بھی اس کو قبول کرنے کا ارادہ کیا اور ان کو فریب دیا۔ یہ سب کچھ  
کالے و سفید کے درمیان نہ ہونے پر غور کرو۔ ان کی نسبت ہر طرح کے انصاف سے ان کی طرف سے جتنی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہ سب کچھ ان کے

فَلَمْ يَنْهَ عَنْهُ لَمْ يَنْهَ الْإِمْلَ وَخَفِمْ فَمَ رَوَاهُ الْمُسْلِمُ اور یہ حدیث تو اس کے خلاف ہے ہر کل وہ کہہ کر کہہ کر کہہ کر (مثنیٰ) حدیث سے معلوم ہوا کہ مشتری جب اس کر کے بغیر ہو کر دیکھ کر اس کے درود کے عوض (جو کہ اس نے استعمل کیا ہے) ایک سال عمر کی اور کر کے حالانکہ غرض اللہ انات ہی نہ تھی کی اور انکی بواسطہ بیخ میں ہو یا حق تعالیٰ کی جوت سے لازم ہو جائے تو وہ مثل کے اصول کے ساتھ متعدد ہیں یعنی اگر کسی ہے تو اس کے مثل اور اگر غیر مثل ہے تو قیمت بقیہ استعمال کر دہ درود کا ادا کرنا یا تو درود ہی اس کے مطابق دیا جائے یا اس کی قیمت البتہ اگر کر (مثلاً کچھ روپے سے اس کی جگہ پر) تو درود کا ادا کر کے اس کے حساب سے کم یا زیادہ کسی طرح بھی حساب کے مطابق دیا کر دے۔

وإن كان معجولاً أي في رواية الحديث والعذابة لا في النسب بان لم يعرف إلا بحديث أو حديثين كرواية ابن معبد، فعالة لا يخلو عن عمدة أقسام، فإن روى عنه السلف، أو اختلقوا له، لم يسكنوا عن الطعن صار كال معروف في كل من الأقسام الثلاثة؛ لأن رواية السلف شاهدة بصفته، والكوث عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا بطل، وأما المختلف فيه فأوردوه في مثاله ما روى أن ابن مسعود مثل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرًا حتى مات عنها، فاجتهد شهرًا وقال بعد ذلك: ما سمعت من رسول الله شيئًا، ولكن أجتهد برأى، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل ما بينها لا زكسى ولا شغل، فقام معقل بن مثنان، وقال: أشهد أن رسول الله قضى في بردع بنت وائل مثل قضائك، فسر ابن مسعود سرورًا لم ير مثله قط لموافقة قضائه لخصا رسول الله، ورده علي وقال: ما نصلي بقول أعرابي يقول علي عقبه، وحسبها الصبرات ولا مهر لها؛ لمخالفة رأيه: وهو أن المعقود عليه عاد إليها مسلمًا، فلا مشو جب بمقتضاه عوفًا كما لو طلقها قبل المدخول ولم يسم لها مهرًا فعلى عمل ههنا بالوأي والقياس، وقسمه على خبر الواحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن مثنان؛ لأن الظنات من الفقهاء كعقمة ومسروق والحسن لما روى عنه صار كال معروف بالعذابة، وهو ملوك بالقياس، وهو أن الموت يؤكده مهر المثل كما يؤكده المسمي.

(تقرجه و تشويج) :- اور اگر کوئی روایت حدیث نہ حالت حال میں مجمل ہو (اگرچہ معلوم الملب ہو) یا اس صورت کہ اس سے صرف ایک یا دو حدیثیں مروی ہوں (اور اس کے علاوہ اس کو نہ جانا گیا ہو) جیسا کہ حضرت ابوسعید بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ اس طرح کے راوی کی پانچ ٹھیکس ہوں گی۔ (۱) اس راوی سے سلف نے روایت نقل کی ہے۔ (۲) اس سلاف نے اختلاف کیا ہے کہ بعض حضرات نے قول کی اور بعض نے قول کی ہے (۳) کیا یہ سلاف کے سامنے جب اس کی روایت آئی تو ان حضرات نے کوئی طعن (مثلاً) نہیں کیا بلکہ سکوت کر لیا تو ان پر یہ صورت کہ جو راوی مثل مسروق یا احمد کے ہو جائے مجاہد کی روایت کو مثل تحصیل والا درود حاصل ہوگا۔

فمن قال، فم لا نفع من سجد سے کہ حضرت سلف کا روایت کر جس کی روایت پر شہادت دینا ہے اور طعن نہ کر سکوت



کمال دعت و ادب و انور گرد اور دودھ تو خیرہ واجب ہے۔

اما حديث فوضوه من من مذكور ان رفق فيه كاتفاضيه فها كذا فوضوه، على من فوضوا عليه فاعلموا ان قول  
انه يوفى ما يستحقه كذا خلاف قياس ہے مگر اس کے باوجود کہ خلاف قیاس ہے مگر بھی قابل قبول ہے۔ حضرت خثیمہ رضی اللہ عنہ  
کے نزدیک شارع جرایز کرتے ہیں جس کی یہ ہے کہ اس روایت کے اصولی کہاں ہے؟ **فانما** **فوضوه** ایک نئی عبارت ہے۔  
مثل حضرت جابر و حضرت انس رضی اللہ عنہما (وغیرہ) اس وجہ سے اس کو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

**(فائدة)** - ہمسویں نہ منع الحجب جو بیکر حکم ہادیہ، دوسرے پر دوشی جو بیکر شیعہ، ہوسنی اگر کسی کی طرف وغیرہ سے  
ایک عالمہ عورت کاچ (چٹن) مصالح ہو جائے تو اس پر فردا واجب ہے۔ (غرض کی وجہ سے جس کی مقدار یہ ہے)۔

وان لم يظهر من السلف الا نود كان مستكبرا، فلا يقل، وهذا هو القسم الرابع من  
المجهول، ومثاله: ما روت لاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا، ولم يفرض لها رسول  
الله ﷺ مكنى ولا نفقة، ورذ عمرو، وقال: لا تدع كتاب ربنا ومسا نينا بقول امرأة لا  
تدري أصدفت أم كذبت، أحفظت أم نسيت؟ فإني سمعت رسول الله يقول: لها النفقة  
والمكنى، وقد قال ذلك عمر بن الخطاب، فلم ينكره أحد، فكان إجماعا  
على أن الحديث مستكر. ولكن قيل: أولاد عمر بالكتاب والقصة والقياس عني المحمل  
المسبوق، وعلى المحدث عن طلال وجعي بجمع الاحتماس، وقيل: بين المسنة هو بنفسه،  
وأراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ﴾ في باب المكنى، وقوله:  
﴿وَالسُّطُوفُ مَنَاعٍ بِالْمَعْرُوفِ﴾ في باب النفقة، وإن لم يظهر، هذا هو القسم الخامس  
من المجهول، أي إن لم يظهر حديثه في السلف فلم يقام به رد ولا قبول يجوز العمل  
به، ولا يجب بشرط إن لم يكن مخالفا للقياس، وفائدة إضاعة الحكم حيث لا إلى الحديث  
دون القياس أن لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من مع هذا الحكم

**(ترجمہ و تشریح)** - مذکورہ تمام قسم کی جسمانی اور اگر اسلاف نے اس کو رد کیا ہے تو یہ رد کر دیا غیر معروض ہوتا  
ہے۔ نیز اس روایت کی روایت کرتے ہوئے یہ کیا جائے گا۔ مثلاً نہ کہ نہ کہ جس میں **فوضوه** لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ان زوجه مع مطلقہ اسلام بفسل یعنی اگر وہ روایت یا اس کے خلاف ہے تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں کیونکہ اسلاف  
(صحابہ رضی اللہ عنہم) کا اس روایت کو رد کرتا اس میں دلیل ہے کہ اس روایت شیعہ اس راوی پر داخل ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ نے قائل نہیں کی روایت (ذکر وہ) اور فرمایا: تو کیا اجماع کتاب رب فی؟ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
یہ فرمایا: نبی قائل فرمایا: سمعت مع۔ اور یہ تمام مقام حضرت علی کی موجودگی میں فرمایا جس پر کسی نے کلمہ نہیں کی گوئی کہ  
تمام میں یہ **فوضوه** لفظ استعمال نے اس حدیث (غیر معروض) پر سب نے اجماع کر لیا کہ وہ قائل نہیں ہو سکتا۔ مع بعض  
صحابہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ و سنت سے مراد کیا ہے حال ہی میں وہ اطلاق راجع  
و لای معتد بہ نہیں کرتے ہوئے یہ اشارہ فرمایا ہے کہ جس طرح اصحاب اس کو سب وجہ نقد ہوا ہے حال ہی میں وہ اطلاق راجع



حقائق راہی ان دونوں میں موجود ہے اسی طرح حتمات میں اتنا ہی پاؤں ہے جتنا ہذا واقعہ ہی اس سب کے درمیان شکوک ہے لہذا اس کے حق میں بھی فقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ حضرت محمد بن یوسف نے اس طرح قیام فرمایا کہ اس واقعہ کو کیا ایک قول حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی ہے اور فرماتے ہیں کہ سنت سے مراد تو خدا و حضرت محمد بن یوسف نے بیان فرمایا اور کتاب اللہ سے مراد یہ حال تھا کہ لا تنزع حوشن من تہینہ اور یہاں تک کہ حاشیہ علیہا لیسٹا ہے۔

وان لم یکن۔ پانچویں قسم۔ حضرات اہل سنت کے درمیان اس کا قول درکار نہیں ہو گا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس خبر کو اس پر عمل کرنا ہے البتہ واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

وحدۃ دین اشد ہو گا ہے کہ سب وہ شرعاً واحد ہے قیاس کے مخالف نہیں بلکہ قیاس سے بھی وہی طرح حکم ثابت ہوتا ہے مگر اس کے باوجود حکم کی اضافت ایسی ضرور واحد (مصرغ نام) کی جانب ہوگی قیاس کی جانب نہیں کیوں؟ اور اس میں کیا نکتہ ہے؟

جواب: ایسی صورت میں حکم کی اضافت حدیث کی جانب کرنا میں ناگوار ہے۔ یہ کہ فرقہ فاضلہ اس میں حکم کی کمی ہے اور نہ ہوگا جیسا کہ وہ قیاس میں کارہوا ہے۔

## ﴿شرائط راوی﴾

ولما فرغ عن بیان تقسیم الراوی شروع فی شرائطہ فقال: (وانما جعل الخبر حجة بشرائط فی الراوی، وهي أربعة: العند، والنبط، والعدل، والإسلام. فالعند: وهو موردی بطن آدمی میضی بہ طریق مبتدأ من حيث ینتهی إلیہ درک الحواس، ی نور بصر، بسبب ذلک الصور طریق یسندی بذلک الطريق من مکان ینتهی إلی ذلک المکان درک الحواس، مطلقاً نظر أحد إلی بناء واقع انہی درک البصر إلی البناء، ثم یبتد، بہ طریق إلی أمہ لا یبتدہ من صانع دی علم و حکمتہ، فیمتد العنول ہو منتہی الحواس، وهذا فیما کان الاستقلال من المحسوس إلی المعنول، وأما إذا کان معیناً لا حراً، فإتما یبتد، بہ طریق العلم من حيث یوجد. فیضی المطلوب للقلب، فیدرکہ القلب بتأمله، وفيہ نیبہ علی أن القلب مبرک، وانقل آتله علی طریق اہل الإسلام، فلقلب عین بالذات یشرک بید، بالاشیاء بعد إشارتہ بالتخلل كما أن فی الملک الظاهر تنویر العین بعد الإشراف بالشمس أو السراج، وعہ الحکماء المبرک ہو النفس الشافعة بواسطة العقل والحواس الطاهرة، فالنفس والنسوط الکامل منہ، ہی الشروط فی باب رباۃ الحدیث الکامل من الفعل وهو غفل ابلاغ ذلک الشخاصر بہ، وهو غفل الضبی والمعنوی والمجون؛ لأن الشرع لہا لم یجعلہم أصلاً لمصرف فی امور انفسہم فنی امر ابدین لولی، وهذا إذا کان السماع والروایۃ قبل البو، و شروایۃ بعد الشرح بش قول النبی فیہ، إذا حلل فی تحملہ لکرمہ معیناً، ولا فی روایتہ لکرمہ عاقلاً

﴿ترجمہ و تشریح﴾۔ راوی کی شرائط (قسم) سے فراغت کے بعد شرائط کے بارے میں راوی کہتے ہیں۔

فقال: واما ما في خبر واحد کے تحت ہوئے کیلئے اس کے راوی میں چند شرط کا پایا جاتا ضروری ہے اور شرط سے مراد: معقات ہیں کہ راوی ان معقات سے متصف ہونا چاہئے دو معقات چار ہیں: (۱) صاحب عقل ہو (۲) صاحب ضبط ہو (۳) صاحب عدالت ہو (۴) مسلط ہو۔ جن کی تحصیل ملاحظہ ہو۔

الحقیقۃً عقل کامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کیونکہ خبر وہ کام ہے جس کی مشق معنی طہر کرنے کی غرض سے ہوتی ہے اور اس کا مقصد بغیر عقل کے نہیں ملتا۔ عقل کی تعریف: عقل وہ ایک خاص قسم کا ذریعہ ہے جو انسان کے بدن (سریا قلب) میں موجود ہے جس کے ذریعہ راستہ روشن ہو جاتا ہے۔ اور راستہ میرا ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ گمراہی سے۔

مثلاً اگر کوئی عقل کسی بلند خبر کو دیکھے تو ٹھکانی گمراہی اس کی بنا کہ اور اک کر لیتی ہے اس کے بعد وہ عقل کے ذریعہ ایک ایسی راہ سامنے آتی ہے کہ وہ معلوم کر لیتا ہے کہ اس عمارت کا کوئی کارگر ضرور ہے جو کوئی گمراہی ہے اور صاحب قدرت بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقل کی جہاں سے لہذا ہوتی ہے تو اس کا دایرہ انتظام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ اس راہ کے ہوں کہ محسوس سے عقل کی طرف انھیں ہوا ٹھکن ہے اور اگر وہ اس راہ کی ہوں کہ ان میں صرف عقولیت ہی ہیئت اس راہ پر عقل کے ذریعہ طریق ہم روشن ہوتے ہیں جس سے کہ وہ اور اک علم کر سکے جب اس کو یہ توانیت حاصل ہو جاتی ہے تو قلب پر مطلوب آفتاب راہ ہوتا ہے جس کا اور اک ذریعہ کے ذریعہ قلب کر لیتا ہے۔

معقت حقیقۃً نے اس عبارت سے اس حقیقت پر تفسیر فرمائی ہے کہ قلب وہ کچھ ہے اور عقل اس کا ذریعہ جس سے کہ وہ راہی اسلام کے طریق کو معلوم کر لیتا ہے جس قلب کیلئے ایک ایسی آگ کا ہونا ثابت ہو گیا جس کے ذریعہ اشیاء کا اور اک ہوتا ہے۔ (ایک اس اور اک نو) عقل کے ذریعہ روشنی جتنی ہے اس کے بعد اور اک ہوگا جیسا کہ ظاہر میں آگہ اور اک کرتی ہے (مگر) اور اس راہ راغ کی روشنی ہو جانے کے بعد عبادت کی راہ اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں (اصل) کہ وہ کچھ نفس طاقت ہے جو کہ عقل اور اس ظاہر راہ راغ اس راہ ہفتہ کے واسطے اور اک کرتی ہے۔ اور شرط مذکورہ میں کامل عقل کا ہونا ضروری ہے یعنی غافل، بالائی عقل پس پناہ خبر پر اور روانی عقل تا سر ہے (فصل) اور مستحق نہیں اس وجہ سے کہ جب شرعاً ایسے نفس میں تصرف کے اہل (صاحب) ممکنہ نہیں تو اس میں بدردہ دانی مختلف نفس الیہ کرنا راغ تو اس حدیث کا بلوغ سے عقل ہو تا کہ مراب اس کی روایت بعد ہونا ضروری ہے تو یہ کہ قول معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اب اس کے عقل میں کوئی عقل نہیں اس وجہ سے کہ اب وہ گمراہ رہا اور صاحب عقل ہے۔

والضبط هو سماع الكلام كما يحسن سماعه، أي سماعاً مثل سماع شيء، يعني سماعه،  
يعني من أوله إلى آخره، بتعلم الكلمات والهيئة التركيبية، وانما قال ذلك: لأنه كثير ما  
يعني السامع في سماع مجلس الوعد بعد أن مضى شيء من أوله وفاته ولم يعلمه المعلم  
للازدحام حتى يرد الكلام الماضي بعد حضوره، لئلا يلهي السامع لا يكون حجة في باب  
الحديث، بل يكون تذكيراً كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعد تذكيراً لهم، ثم فقهه بعده  
الذي يؤيد به لغونه كان أو شرعياً، لأن ينصرف على حفظ الالفاظ فقط؛ لأنه ليس سماع  
مطلق بل سماع صحت، ثم حفظه بذات المعجود له الضبط في حفظه، وله راجع إلى











یُتَّصَحُّ لِهَذَا ذَلِكَ، بِذِكْرِ أَصْحَابِ الرَّوَايَةِ لِمَجْعَلِهِ مَا فَتَحَ عَلَيْهِ، وَبِفَرَاغِ ذِمَّةٍ مِنْ ذَلِكَ. وَأَبْرَأَ مِنْ دُونِ حِزْلَاءَ بَأَن يَقُولُ مِنْ بَعْدِ الْقُرُونِ الثَّلَاثِ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: كَذَا مَقْبُولٌ. كَذَلِكَ عِنْدَ الْكُوفِيِّ خِلَافًا لِابْنِ أَبِي عَرَبٍ؛ لِأَنَّ الْمَرَّ مَرَّ بَعْدَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ زَمَانٌ فَسَقَ، وَنَمَّ يَتَّبِعُهُ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ نَهْيِهِمْ فَلَا يَقْبَلُ، وَالَّذِي أُرْسِلَ مِنْ وَجْهِ، وَأَسْنَدٌ مِنْ وَجْهِ مَقْبُولٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ كَحَدِيثِ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلَى زَوْجِهِ إِسْرَائِيلَ بْنِ يُونُسَ مَسْنَدًا، وَشُعْبَةُ مَرَّسَلًا، فَيُجْلِبُ إِسْنَادَهُ عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَقِيلَ: لَا يَغْبِلُ؛ لِأَنَّ الْإِسْنَادَ كَانَ تَعْدِيلًا وَالْإِسْرَافَ كَالْجَرَحِ، وَإِذَا اجْتَنَعَ الْجَرَحَ وَالتَّعْدِيلَ يَغْتَلِبُ الْجَرَحُ.

**(تشریح و تفسیر):**۔ سنت کی تمام اول اتصال سے متعلق ہے یعنی حدیث کے اتصال کا ثابت نہ ہو یعنی آپ ﷺ سے ہم تک سند متصل نہیں ہے جس کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن یعنی یہ انقطاع ظاہر ہو یا یہ انقطاع باطن ہو اور یہ ایک کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

امام طبرانی: ہر مثل میں ائمہ نے روایت کی ہے اور آپ ﷺ کے درمیان کے واسطوں کو حذف کر دے اور درمیان واسطوں کو ترک کر کے اس طرح روایت کرنا ہو تو اسے خبر سولہ صحیحہ کہنا۔ ابو سنان واسطہ کی مثل (درمیان) درمیان (اس پر الف لام برائے جنس ہے خواہ درمیان سند سے کسی صحابی کو حذف کر دیا ہو جو کہ اس خبر کے اصل سماع (روایت) ہے یا اور کسی روایت کی)۔

وہو ایہ اس در سال کی چار اقسام ہیں (۱) کسی صحابی کو حذف کیا ہو (۲) قرن ثانی (۳) یعنی۔ کہ وہی کو ترک کیا ہو (۳) قرن ثالث (تیسرا) کے روایت کو حذف کیا ہو (۴) ایمان کے علاوہ اور کسی کو ترک کر دیا ہو۔

وہو ان کسب۔ اگر اس سال فرما دے کہ یعنی صحابی سے قبل ائمہ کا نقل قول ہے جس سے غالب میں ہے کہ ان صحابی سے روایت کرنے نے بذات خود آپ ﷺ سے سماع کی ہوگی اگرچہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ان صحابی سے روایت کرنے نے خود آپ ﷺ سے سماع نہیں کی بلکہ دوسرے صحابی سے سماع کیا ہو جس میں چند اگر صحابی سے روایت کرنے نے اس سال کیا ہو یا کہ اس سال رسول اللہ ﷺ نے کو یہ اس طرح اسناد کر کے صحیحہ کہنا۔ اس طرح روایت کر کے حدیثی رسول اللہ ﷺ کہنا۔ ہر صورت میں قول ہے۔

ومن القرن الثاني: اور قسم ثانی روایات بھی اہناف کے نزدیک مثل قسم اول کے قابل قبول ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابل قبول نہیں ہو سکتا یہ ہے کہ جب روایت کی صفات نامعلوم ہوں تو وہ حدیث حجت نہیں اور اس صورت میں تو ذات اور صفات دونوں ہی نامعلوم ہیں تو اب جو پہلی قاعده قبول نہ ہوگی البتہ ان امور میں سے کوئی کوئی امر بیان کیا تو قابل قبول ہوگی (۱) اس کی پابندی کسی حجت قطعی سے ہو رہی ہو۔ (۲) تو اس میں سے ثابت ہو۔ (۳) ثابت ہے اس کو قبول کیا ہو۔ (۴) یا کسی دوسری صورت میں اس کا اتصال ثابت شدہ ہو۔

وینحن فنقول: ہر وہی کوئی کوئی اس در سال سے متعلق ہے کہ اگر وہ اس خبر کی اسناد کسی دوسرے روایت (دوسری سند) سے قطعی کرے تو وہ قابل ہو جائے گی کہ اس شخص کی جانب سے کذب کا گمان نہیں ہو سکتا اور جب اس شخص کا کذب کا گمان





صورت ہو کہ ظاہر آقا میں اتصال مستحضر ہے لیکن کسی دوسری جہت میں انقطاع آیا مثلاً: ہوائی میں شریاط موجود نہیں (جن کا ذکر ہم چکا) یا اس خبر کے خلاف ہو کسی دلیل سے جو کہ اس سے فوقیت رکھتی ہو وہ جہت میں جس قدر یہ غلطی کی اپنے تصانیف کی وجہ سے ہو جو واقعہ میں ہے تو اس کا حکم عدم قبول میں وہی ہے جو کہ ماضی میں مذکور ہو چکا جس طرح کا فخریہ ماضی اور ماضی کی روایت قاطبی قبول نہیں کیے ماضی کی بھی روایت قابل قبول نہیں اور اگر یہ تصانیف اصول حدیث پر عرض کرنے کی صورت میں ظاہر ہو تو اس کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو۔ (۲) سنت معارف کے خلاف ہو۔ (۳) حدیث مشہور کے خلاف ہو۔ (۴) کیا مصادر اول کے اثر سے اس سے اعراض کر لیا ہو تو ان چاروں صورتوں میں وہ ضرور مردود ہو جائے گی، قاطبی نے اس کی مثالیں شریعت کے بیان کی ہیں۔ (۱) اول کی مثال حدیث نامسلطہ الاحادیث الکتابہ جو کہ تواتر و امانت من القرآن کے مجموعہ کے خلاف ہے اور نہ بعض میں مذکور ہے کہ قاطبی نے اس آیت تہیہ و تحنن لم یؤذر لم یؤذر کے لیے کہا کہ اس میں اس جہت کی تخریف کی گئی ہے جو کہ پانی سے استکمال کرتی ہے جس میں مس ذکر کو پایا جانا ظاہر ہے صورت ثانی کی مثال یہ حدیث انفساء شہادہ و سبب مخالف ہے اسی حدیث معارف تہیہ علی شہد من ان کے مثال صورت ۴ حدیث تہیہ میں جو آج نہ جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور یہ ان واقعات کے خلاف ہے جو کہ تواتر کے باب میں بہت مشہور ہیں اور آپ کی خدمت میں بیٹھ ماضی خدمت رہے کہ ان حضرات نے جبر التفسیر کو نہیں سنا (میساکہ) اور حدیث سے ظاہر ہے کہ کسی نے روایت نہیں کیا) البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کرتے ہیں جو کہ واقعہ ہے۔ صورت چہارم: حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کا اعراض کر لیا جاتا ہے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کا بیان ہوتا ہے کہ اس کے مال میں مذکور عرض ہونے پر گفتگو اور اختلاف رائے ہو تو ان حضرات نے اسی روایت تسلیم کی، انصاف ہی مال نہیں ہی۔ کی جانب التفات نہیں فرمایا اس لیے کہ یہ روایت تو ثابت نہیں اور اگر ثابت ہے تو کون قبول کے ساتھ منقول ہے۔

یعنی اس میں شائد کیا گیا ہے صدق۔ تہذیب کا یہ کہ ایک ایک آیت میں ہے خدا علیہ سلام بعد اللہ علیٰ صمد حقیقہ۔ جس سے ثابت ہوا کہ تفسیر صدق کا اطلاق خود ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لہذا اس روایت میں بھی یہی ہوا ہے۔

والتفصیم الثالث فی بیان محل الجبر الذی جعل الخیر فی حجة، وهو إما حقوق اللہ تعالیٰ وهو نوعان: العقوبات وغیرہا، وإما حقوق العباد، وهو ثلاثة أقسام: ما لہ الزام محض، أو لا إلزام فیہ أصلاً، أو فیہ الزام من وجه دون وجه، فبذہ خمسة أنواع، وهذا التفصیم لمطلق الجبر الواحد أهم من أن یکون غیر الرسول، أو أصحابہ، أو عامة الخلق من أهل السوق، وهي من المسمات المشہورہ لتجسہموا السلسلۃ اقتداء بغير الإسلام، فإن کان من حقوق اللہ تعالیٰ یکون غیر الواحد فی حجة، سواء کان من المبادات أو العقوبات، أو دالوۃ بینہما، أو مؤنۃ مع أحدہما، ولكن قبل: بلا شرط عدد، لأن الصحابة رضی اللہ عنہم قبلوا حلیۃ إذا التقی الختانان، من عائشہ وحدها، وقبل: بشرط عدد، لأن النبی لم یقبل غیر ذی البیدین فی علم لعمام صلاتہ ما لم یضم الیہ غیر غیرہ، خلافاً للکفر عی فی العقوبات، فإنه لا یقبل فیہا غیر الواحد، ولا یثبت الحلود منہ؛



شرعاً مطلوب ہوگی، تو کہ اخبار جو یہ سن منبر تسلیم کی گئی ہیں، یعنی عامل ہونے، عادل اور غیور، مثلاً کسی شخص کے لئے کہ کسی حق کو ثابت کرنا، حق دینا، ایمان سید، ایمان رحمتہ، ایمان مقصود، مع اعداد، یعنی ان شرائط مذکورہ کے ساتھ مزید یہ بھی ضروری تھا کہ لاوا لفظ شہادت، نیز لایات اور کم کتاب دو ہیں اور لفظ شہادت مثلاً شہادہ یہ کہے جس شخص نے خدا کی لایات کتاب کو اپنے نفس پر لایات، مصلح ہو مقام شہوت علی مات شرطیں، دینی تو جب سب صحیح ہو جائیں گی تب قاضی کی عدالت میں فروادہ قاضی قبول ہوگا اور یہ تفصیل مسامحات سے تحقیق سے وہ مسامحات کہ جن میں مدعی علیہ پر مدعی کے حق کو ثابت والا لازم کرتا ہے اور اس مدعی کے دینی کو اس کل میں خبر واحد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

وإن كان لا إلزام فيه أصلاً كخبر الوكالة والمضاربة والرعاية في الهدايا ونحوها  
 ما يقول: وَتَكَلَّفَ فُلَانٌ، أَوْ ضَارِبُكَ فِي هَذَا، أَوْ أَهَادَى إِلَيْكَ هَذَا الشَّيْءَ، وَهَابِيَةً، فَإِنَّهُ لَا  
 إلزام فيه عسى أحد بل يختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والرعاية وبين أن لا يقبل  
 يثبت باعتبار الإجماع بشرط التخيير دون العدائنه، يعنى يشترط أن يكون التخيير معيَّناً  
 صريحاً كان أو بالعدا، حرراً كان أو عبداً، مسلماً كان أو كافراً، عادلاً كان أو فاسقاً، طيهور  
 نمن أخبره ما لو كالة والمضاربة أن يتصرف فيه ويهتبه؛ لأن الإنسان فلما يحد وجلاً  
 محتجماً للشروط يهتبه إلى وكيله أو غلامه بالتخيير، فمن شرطت فيه الشروط لم يتكلم  
 المصالح في المعالم؛ ولأن التخيير غير ملزم في الواقع، فلا تنصرف فيه شرائط الإلزام.  
 والعنى بالهبة كان يقبل خبر الهدية من البز والفاجر. وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه  
 كخبر عزل الوكيل وجهر المأذون، فإنه من حيث إن المؤكل والمولى يتصرف في حق  
 نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالمؤكل والإذن فلا إلزام فيه أصلاً، ومن حيث إن  
 التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر. ولزمه الهدية في ذلك، ففيه  
 إلزام ضرر على الوكيل والعبد، ولهذا يشترط فيه أحد شرطى الشهادة عند أبي حنيفة،  
 يعنى التعداد أو العدائنه أى لا بد أن يكون التخيير اثنين لو واحداً عادلاً وعائناً لشبه الجانبيين؛ إذ  
 لو كان הראئى معصياً بشرط فيه كلاهية، ولو لم يكن إلزاماً أصلاً ما شرطت فيه شيء منهما.  
 فوَقَرْنَا حَقّاً من الجانبيين فيه، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت الحجر والعزل بخبر  
 كل معيَّز، وهذا إذا كان التخيير لقضائياً، فإن كان وكيلاً أو رسولاً من المؤكل والمولى لم  
 يشترط العدائنه والعدد اتفاقاً، لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة المؤكل والمربى.

(ترجمہ و تفسیر) : چونکہ وہاں کہ ہے۔ اور اگر کل خبر (یعنی جس امر سے متعلق خبر دی گئی ہو) ہے کہ میں کسی کی پر  
 کسی حق (حق) کا انعام مقرر نہیں ہے تو اخبار عادات ثابت ہو جاتی ہیں اس شرط کے ساتھ کہ خبر دینے والا یا خبر دہن والا ہو، یا  
 یاں، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر اور اس میں عدل ہو، شرط نہیں لگتا، عادل ہو یا فاسق، بڑا سچ یا کچھ غلط، قبول ہو،  
 کہ خبر الوکالۃ یعنی شراعت اس کی مثال دیتے ہیں مثلاً کاتب کی خبر دینا معتقد عداوت کی خبر دینا عدا یا شراعت یا عدا

اور اس طرح دوسرے سے چاہا جائے کہ جس طرح خریدنے کے لئے جس نے خریدنا چاہا وہ اس سے اس میں کھڑے ہوئے۔  
 عقد مضاربت کہ وہ اس شخص سے خرید دے یا بیچے یا سہرے میں اس شخص پر اس میں تعلقی طور پر لازم کرنا جس کے بعد خرید  
 یا بیچ کو اختیار ہے کہ وہ قبول کرے یا نہ کرے (اور اس کو وہ اس سے کسی کو قبول کرے یا نہ کرے)۔  
 ان شرائط کے بعد ہم قرآن کے اعتبار سے ہم متبرک ہونے کے بعد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ خریدنا یا بیچنا جائز ہے کہ وہ اسے خرید کر (واحد)  
 کو قبول کرے دو کامت و غیرہ معاملات میں وہ قبول کرے کہ بعد تصرف کرنے کے بعد اس کے نتیجہ کے خرید دے اگر ان شرائط کو لازم قرار دیں  
 گے تو اس امر میں اتوار کیا جائے کہ ہر مسافر کو خرید دے یا بیچ کرے۔

وہاں سے دوسری ایک چیز ان شرائط کے انہی سے کہ یہ ہے کہ وہ اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے تو یہ بھی خرید کرے یا بیچ کرے  
 اختیار دے کہ وہ اس کو خرید دے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خرید کرے یا بیچ کرے میں اس امر سے کہ وہ اس میں  
 ضرورت سے کسی ضرورت سے ہم کو اختیار دے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 (اور) یہاں سے ہم کو اختیار دے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔

یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔  
 یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ وہ اس میں اس میں یہ خرید کرے یا بیچ کرے۔

والتنبيه الرابع في بيان بعض الحصر وهذه التنبيه أيتها لعطلى خير المراءىء لهم من  
 أن يكون حصر الموصول أو غيره، ولهذا قيل وهو أربعة أقسام، قسم يحيط العلم بحدوده  
 كحصر الموصول، إذ الأداة النقطية قائمة على حصره عن الكدب وسائر الدنوب، وقسم  
 يحيط العلم بحدوده كحصر الموصول، لأن الحوادث الغائبة لا يكون إليها بالحدود.  
 وقسم يحصر على المصداق كحصر الناس، فإنه من حيث إسلامه يحنن المصدق، ومن  
 حيث فسقه يحنن الكذاب فهو واجب الموقف، وقسم يترجح أحد أحسنه عليه على الآخر



مقام پر اس نے راعی کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس فوراً راجع کی تہنہ جانچا ہوں گی (۱) بخلاف السامع : کہ محدث سے حدیث کو انوارِ سماعت کرے (۲) بخلاف السمعہ : سماعت کے بعد اس حدیث کو اول سے آخر تک یاد کرے (۳) بخلاف الادان : اس سماعت کی ہوئی اور محفوظ کی ہوئی حدیث کو دوسریں کو پہنچانے کا رد و اضافی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور ان میں عزیمت اور دقت و دقوں اور ہے چہ چہ۔

۱۔ انول ہے۔ یعنی صورت اول خرف۔ جہاں کی ہے اور اس کا وجہ عزیمت (اخلاقی و اصلاحی) ہو جو کہ جس مساع میں سے وہ شاعر اپنے شیخ (صحفہ) کو سنیں حدیث سنائے کتاب میں وہ کچھ کر یا غفلت سے اور یہ عمت یا کثافتہ ہو یا کثافتہ ہو شیخ کو سنا کر شاعر در یافت کرے گا اسی طرح ہے کہ جس طرح میں نے قرأت کی ہے؟ اس کے بعد شیخ تصدیق کرے یہ صورت بہت ہی اعتبار کو لئے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ شاعر وہ بے خبر غفلت کرے کہ تو اس کو سنا کر کرنے میں زیادہ توجہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس شاعر کو خود اپنے لئے عمل کرنا ہے اور حدیث دوسرے کیلئے کرے گا اور ظاہر ہے کہ جو چے لئے کام کتاب ہے اس کی توجہ اس طرف زائد ہوتی ہے۔

(فائدہ) :- بائیں جانب کرنی دیکھنا شروع (استیذان) کو تادمہ پر پڑا دو جو ہوا کی ہے اور تادمہ کو اپنے لئے کوئی عارضہ تو نہ ہوگی ہوتی۔ دوسری نوعیت یہ ہے کہ کمرش کی طرف قرأت کرے تاکہ میں دیکھ کر یہ خط سے اور تکیہ نہ سمجھ کر تادمہ بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ صورت زیادہ بہتر ہے اس وجہ سے کہ آپ ﷺ کا سر پائے کی طرف تھا۔

تھراں کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی قرأت کیلئے عظم تھے اور آپ علیؑ کی قرأت کیلئے عظم و تسمیان سے محفوظ تھے، تہہ انہما کے لئے اول صورت زیادہ مناسب ہے۔

[illegible]

و کذا قلت فی: اور اسی طرح قاصد کے ذریعہ روایت حدیث کو منتقل کرنا مثلاً شیخ اپنے قاصد سے یہ کہے کہ: بلیع فی ہریری جانتے سے فلاں شخص پر حدیث کو پہنچانے کو کہیں حدیث کو کچھ سے فلاں میں فلاں راہ نے روایت (حدیثی) کی ہے۔ ہذا جاب تیرے پاس یہ حدیث قاصد کی معرفت پہنچ جائے تو فقہ کو اجازت ہے کہ اس حدیث کو کبیری طرف سے روایت کرے کتاب یہ دونوں صورتیں یعنی کتاب اور رسالت (تحریر اور قاصد) کے ذریعہ جو روایت پہنچی ہو وہ قائل مجتہد ہے بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں شہادت کے ذریعہ ثابت ہوں اور شہادہ شہادت دہیں کہ: تحریر فلاں کی ہے یا یہ قاصد فلاں کا ہے جس کی مکمل تفصیل کتاب رب الفہام میں موجود ہے یہ اہل بیت کے درجہ کی مکمل چار اقباہ اور صورتیں ہوتی ہیں۔ طرفہ ساری سے متعلق اولیٰ و اکمل (ذی ارکان) حدیث کی دو صورتوں کے باعتبار۔

(فائدہ)۔۔۔ یہ قبل ہذا احسن نسخہ عامہ لکھد شیریں کے لائل پیر۔ صاحب صاحب محضی خطرات انبیاء علیہم السلام

ادکامات کی رہنمائی میں ملحوظ فرمادے۔ فقہائے سنی سے معلوم ہوا کہ روایت حدیث کیلئے مجھے یہ ماضی دور ہی ہے، اور یہ فہم فقہاء اور مفتی دونوں کا ہونا چاہئے اس وجہ سے کہ جب تک وہ الفاظ حدیث کو سمجھنے کے نہیں اس وقت تک کر سکتا ہے حدیث کے معنی کے سمجھنے کی بابت تحصیل کر رہا تھا۔

محدثات اصح صحرات جمہور محدثین کے نزدیک یہ عمل شرعی کی جانب سے اور وہ شرف نہیں جازات حدیث کیلئے قول اصح کے مطابق اس وجہ سے کہ کتاب کیلئے صرف جازات شروری نہیں بلکہ معنی جازات میں خود پل کی جگہ ہوتی ہے کہ ثابت میں آگئی۔  
ادانہ کٹر لاء کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اور وہ ایک مرد اور شریعت معروف ہے ایک نام بھی کی تحریر دوسرے نامی کے پاس جب پہنچے اس میں بھی کچھ قسم ہے

او یسکون وحیة. وحر الذی لا یسمع فیہ، ائی لم تکن مذاکرة الکلام فیما بین لا عیبا ولا مشاہدۃ. کما لا جوارہ بان یقول المحدث لغيره: اخبرت لک ان تروی عنی هذا الكتاب الذی حدثنی فلان عن فلان. والسنن وان یعطى الشیخ کتاب سماعہ یهدا إلی المستفید ویقول: هذا کتاب سماعی من شیخی فلان أجرت لک ان تروی عنی هذا فیہو لا یصح بدون الإجازة، والإجازة تصح بدون المأولۃ، فالإجازة لا یدعی فی کل حال. والمجاز لا ین کان عالماً بہ، ائی ما فی الکتاب فی الإجازة تصح الإجازة. ویلّا فلا. یعنی اذا أجزنا کتاب المشکاة مثلاً لأحد. فإن کان ذلک الشخص عالماً بکتاب المشکاة قبل ذلک بالمطالعة بثوة نفسه أو بإعانة الشروح أو نحو ذلک، ونکن لم یکن له مند صحیح یتمثل بالمصنف، فحينئذ تصح إجازتنا له، وإن لم یکن كذلك، بل یعتمد علی أن یطالع بعد الإجازة، ویعلم الناس کما فی زماننا لم تکن تلک الإجازة حجة مل إجازة تبرک. والناسی طرف الحفظ. والعریة فیہ أن یحفظ المسموع من وقت السماع إلی وقت الأداء، ولم یعتمد عنی الکتاب، ولینا لم یجمع أبو حنیفة کتاباً فی الحدیث، ولم یستخرج الروایة یا اعتماد الکتاب. وکان ذلک سبباً لبعض المتعصبین القاصرس إلی یوم الدیس، ولم یفهموا ورعہ ونشواذ، ولا عملہ وهداه. والرخصة أن یعتمد الکتاب، فإن نظر فیہ ونذکر سماعہ ومجلس دوسہ وما جرى فیہ یكون حجة وإلا فلا، ائی إن لم یتذکر ذلک، فلا یكون حجة عند أبی حنیفة مراء کان عطله أو عطل غیرہ، وعندہما وعند الشافعی یجوز له الروایة ویجب العمل بہا، وعند انس یجوز الاعتماد علی الخطل إن کان فی یدہ أو فی ید أمینہ، ولا یجوز إن کان فی ید غیرہ، لأنه لا یزیم عن التفری، وعن محمد یجوز العمل بالخطل وإن لم یکن فی یدہ، فذهب إلیه رخصة تیسراً علی القیاس.

(ترجمہ و تشریح) :- او یسکون یہ درجہ تو میری رخصت کی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس میں طرہ نہ ہو یعنی کام کا ذکر نہ تھا یا ثابت ہوا اور نہ بالمشاہدہ (شیخ کے سامنے حاضر ہوا یا موجود ہو) جس کی ایک صورت جازات کا دینا ہے یا



سورت کہ شیخ (حدیث) اور دوسرے شخص (جس کو اجازت دیا ہے) کہے احسن ثلث فی نروی عنہ صحیحی جانب سے تھا کہ اجازت ہے کہ میری جانب سے روایت کر سکتا ہے۔

دوسری صورت مطالعہ ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی دو کتاب استفادہ کنندہ کو دے جس میں اپنے شیخ سے حدیث کی ممانعت اور ایسے حدیث کا کتاب ہے یہ اجازت ہر حال میں ضروری اس پر ہے قیصری صورت اجازت کی ہے بشرطیکہ اجازت سے قبل اس کتاب کا وہ عالم ہوا جس کے بغیر اجازت درست نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو خطبہ کی اجازت دی اگر یہ شخص مشکوٰۃ کا عالم ہے جس کو اس نے ذاتی قوت سے مطالعہ کیا ہو۔ شرط ممانعت کی مدد سے یا اور کسی طرح اس کا یہ عالم تھا لیکن اس کے پاس اس کی سند بھی تھی جس سے کہ مستف (عاصم مشکوٰۃ) کے ساتھ اصل ہی قائم ہو جائے تو یہی صورت میں اجازت دینا اس شخص کو درست ہے اور اگر یہ صورت نہیں بلکہ وہ اجازت کے بعد مطالعہ کرے گا لوگوں کو سکھائے گا (جیسا کہ فی زمانہ ہوتا ہے) تو یہ اجازت محض نہ ہوگی بلکہ یہ اجازت قائل ترک ہے نفسی طرف ہے دوسری قسم جانب حفاظ میں (یعنی اگر درجہ میں عزیت اور شخصیت اس کا بدرجہ عزیت ہے کہ جس کے وقت سے حدیث (مسور) کو محفوظ کرے یہاں تک کہ اس کو دوسرے تک پہنچا دے اور کتاب (مغنی) پر اعتماد نہ کرے اس وجہ سے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث میں کسی کتاب کو جائز نہیں فرمایا اور محض کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے روایت حدیث کرنے کو جائز نہیں قرار دیا اور یہ شیخ نے قائل تصعب اور کساد نظر کیے تصعب میں (اعتراض) امام صاحب کے حق میں کیا حالہ کہ ان کی اعتیاد اور تقویٰ کو یہ لوگ سمجھ نہ سکے اور اس طرح کا رد پر شخصیت ہے کہ کتاب پر اعتماد کرنا جس اگر راوی کتاب میں نظر کرے بیان اور روایت کے تحت غم اس کے ساتھ ساتھ اس اور مجلس درس کا اتمام بھی کرتا ہے تو یہ روایت قائل محض نہ ہوگی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام ہے کہ خود اس کی تحریر ہے یا دوسرے کی اور حضرات ماضیین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس شخص کو روایت کرنا جائز نہیں ہے درحقیقت اس پر واجب بھی یعنی قائل محض ہے اور ان کے نزدیک تحریر پر اعتماد کرنا اس وقت درست اور جبکہ وہ اس کے قبض میں ہو یا اس کے اپنے امین کے قبض میں ہو اور اگر کسی دوسرے کے قبض میں ہو تو درست نہیں۔ اس وجہ سے فقیر کا اندیشہ ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ہر صورت تحریر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور اس کو لازم اس میں ائمہ اولیٰ پر بہت ہی سہولت ہے۔

والثالث طرف الاداء، والتممة لہ ان یؤدی علی الوجه الذی سمع بلفظہ ومعناہ،  
والرخصة ان ینقلہ بمعناہ، اوی بلفظ آخر یؤدی معنی الحدیث، وهذا صحیح عند ائمتنا،  
لأن الصحابة كانوا یقولون: قال: کذا، أو قرأنا منہ أو نحدو منہ، وعند البعض لا يجوز  
ذلک، لأنه مختصر من جمیع الکلم؛ فلا یزمن فی البقی بالمعنی من الزیادة والنقصان،  
والحق هو التفصیل الذی ذکرہ المصنف بقوله: لأن کان محکمًا لا یحتمل غیرہ یجوز  
نقلہ بالمعنی لیس له بصر فی وجہ اللغة؛ إذ لا یشتہ معناه علیہ بحث یحتمل الزیادة  
والنقصان، وإن کان ظاہرًا یحتمل غیرہ بأن یکرر عامًا یحتمل التخصیص أو حقیقۃً  
یحتمل المسجوز، فلا یجوز نقیہ بالمعنی إلا للقب المجتہد؛ لأنه یقف علی المراد، فلا یقع

الخلل فی نقلہ بمعناه متلافیہ: من بدل دینہ فلفظہ کلمۃ من عامۃ تخص منها المرأۃ، فإن قللہ ناقلاً وبقول: کل من بدل دینہ فلفظہ يشمل المرأۃ أيضاً، فیقع الخلل فی الاحکام۔ وما کن من جوامع الکلم نان کان لفظاً وجیزاً فصحت معانی بقۃ کقولہ: الغرم بالغنم، والخراج بالسمان والعجماء جبار۔ أو المشکل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقلہ بالمعنی للکل۔ ہی لا للمجهول ولا لغیرہ، أما فی جوامع الکلم فلانہ لما کان مخصوصاً به فلا یقدر احد علی نقلہ، ولما فی المشکل والمشارك، فلانہ إنما یقلہ بتأویل مخصوص لا یكون حجة علی غیرہ، وأما فی المجمل فلعدم الوقوف علی معناه بدون الاستفسار من المجمل۔

(تقریباً و تفسیر) :- روایات میں یہ تفسیری نوع طرف الاداء میں بھی روایت نور رخصت دانی میں۔ عزیمت کا درجہ اس طرح ہے کہ وہی اس الفاظ کے ساتھ ہی ادا ہوگی کہ جس الفاظ کی اہمیت اپنے شی سے کی جائے انہی میں سے کسی کے ساتھ اور رخصت کا درجہ یہ ہے کہ اس روایت کے معنی کو دوسرے الفاظ کے ساتھ ادا کرے اور یہ علامت کچھ نہیں کے لئے ایک نسخہ ہے جس سے کہ حضرت صحابہ کرام نے ان الفاظ کو روایت فرمایا تھا۔ مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن مجید۔

دوسری اشعار کے لئے ایک یہ درست نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سماع الکلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا جب حدیث کو دوسرے الفاظ کے ساتھ منتقل کریں گے تو معنی میں کمی اور زیادتی سے حفاظت ضرور ہوگی قول فیصل (حق) یہ ہے کہ جس کو معنی مختلف ہے اس کا ان سے بیان فرمایا ہے (۱) اگر وہ حکم سے معنی پر دلالت کرنے میں جس میں غیر کا احتمال ہی نہیں تو اس شخص کیلئے جائز ہے جو کثرت (عرب) کی اقسام و درجات پر سمیرت دیکھ کر جو کچھ وہی شخص پر حدیث کے معنی مشترک نہیں ہوں گے جس سے کہ قصبان یا زیادتی لازم آجائے۔ (۲) پھر اگر معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہے جس میں غیر کا احتمال ہے یا صورت کو وہ کلام پر مشتمل ہو جس میں تخصیص کا احتمال ہو یا وہ نام حقیقت پر مشتمل ہو کہ اس میں عمل کا احتمال ہو۔ تب مجتہد کے علاوہ دوسروں کو روایت بالحق نقل کرنا جائز نہیں اس وجہ سے کہ مجتہد تو اس روایت کے معنی (مضمون حلو) سے واقف ہے لہذا اس کے نقل کرنے میں کوئی غلطی کا اندیشہ نہیں۔ مثال خال علیہ السلام میں بدنا دینہ حاضرہ۔ اس میں کلمہ من عام ہے اس میں سے عورت کو کلام کے (چند کرنا ہوگا) لہذا اگر کوئی شخص اس حدیث کو روایت بالحق کرے گا تو اس طرح نقل کر دے گا کہ میں نے تو اس میں عورت بھی شامل ہوگی مگر اس سے حکام میں غلط واقع ہو جائے گا۔ (اس وجہ سے کہ عورت کو نقل نہیں کیا جائے گا) (۳) اور جو کلام "جوامع الکلم" میں ہے۔ وہ بایں صورت کہ لفظ بہت فقرہ اور اس کے تحت معنی سے شمار ہوں مثلاً اور شارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "انعم بالغنم وسمان بالسمان" لہذا اس میں بھی روایت بالحق جائز نہیں۔

لہذا مشکل یہ ہے اور اگر کلام مشکل، مشترک، مشکل کی اقسام میں سے ہو تو اس طرح کے کلام (اقسام بہت ہیں) کہ روایت یا معنی کے طور پر نقل کرنا کسی کیلئے بھی درست نہیں۔ اس وجہ سے کہ جب جوامع الکلم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں تو دوسرا قاری نہیں کہ ان کو منتقل کرے اور محمل میں چونکہ واقعیت ہوتی نہیں اس کے معنی پر کہ جب تک دریافت نہ

مرا جائے شکر کی غائب ہے اور مشرک اور مشکی شر اس وجہ سے کہ ایک جہت سے وہ ایک ہی بنیاد پر تفسوس و تامل کے ساتھ اس کو بیان کر سکا جو کہ دوسرے پر جہت نہیں ہو سکتا۔

(فقہ ائمہ) ائمہ اربعین سے کہنا کہ تین قسم میں تفسیر ہے اور اس جگہ مراد ہے نہیں۔ جسے ماننا ہے (تفسیر) متقی بہر تفسیر کی جی کا ہوتا ہے (تفسیر) تین پر مشتمل ہوتا ہے: خان، الفہرستیں پر مشتمل (تفسیر) جامع، عام پر مشتمل جوئی کی ہے تفسیر پر وہ ہے (تفسیر) میں ہمارے سب سے اعلیٰ ہیں پر مشتمل جو کہ عام پر کہہ رہے ہیں اور اس جگہ مراد ہے کہ ہیں۔ صاحب تفسیر پر مشتمل (تفسیر) وہ ہے یعنی کوئی جہان اور کوئی تفسیر نہیں اس میں

وقد ما فرغ عن بيان التفسيرات الأربع شروع فی بیان تفسیر ملحق بالحدث من جانب الراوی او من غیره، فقلنا: والمروی عنه إذا أسکر الروایة، فإن كان یسکر جامعاً، بأن یقول: کذبت علی، وما رویت لک هذا یسقط العمل بالحدث انتفاءً، وإن کان یسکر متوفف مان قال: لا أذكر أسی رویت لک هذا الحدث أو لا أعرفه فیه حلال، عند الکفر عی واحمد بن حبل یسقط العمل به، وعند الشافعی ومالک لا یسقط أو عمل بخلافه بعد الروایة مما هو خلاف یفنی مخط العمل به، لأنه إن حاله للوقوف علی نسخة أو موضوعه فقد مخط الاحتجاج به، وإن حاله للسيا لا فیه أو لم یکن قد سقیمت عدلته، مثاله: ما روت عائشة رضي الله عنها أنه قال: أیما امرأ نکحت بلا إذن ولیها فسکاحیا باطل ثم أتیت زوجت من آخرها بلا إذن ولیها، وإیما قال: حلال فلیس احتیراً أعما إذا کذل محتملاً للمعصی، فعمل بأحدهما علی ما سیأتی وإن کان قبل الروایة أو لم یعرف تاریخه لم یکن جرماً، أما علی الأول: فذل الظاهر أنه کان ذلک مدعیه فترکه لأجل الحدیث، وأما علی الثاني: فلأن الحدیث حجة، وأفرغ الشک فی سقوطه لدلیل الثاریخ لا یسقط قطعاً، وتضمن المروی بعض محتملاته بأن کان مشرکاً فعمل بتأویل منه، لا یصح العمل به للتأویل الآخر كما روی ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: المتابعان بالخیار ما لم یفترقا، فهذا یحتمل یفترقی الأقوال وللزوق الأعدان، وأوله ابن عمر رضي الله عنه الراوی یفترقی الأبدان كما هو قول الشافعی، وهذا لا ینتمی أن نعمل نحن یفترقی الأقوال، والامتناع ای امتناع الراوی عن العمل به مثل العمل بخلافه ای بخلاف ما رواد، فیهخرج عن الحجة كما روی ابن عمر رضي الله عنه أنه کان یرفع یدیه عند التکسوع وعند رفع الرأس من التکسوع، وقد صح عن مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشو سنین فلم أرفع یدیه إلا فی تکبیرة الافتتاح، فترک العمل به دلیل علی امتناعه، وعمل الصحابی بخلافه یوجب الطعن إذا کان الحدیث ظاهراً لا یحتمل لخطأ علیهم، من هینا شروع فی الطعن من غیر المروی، ومثاله ما روی





تین ماہانہ ایسوی اشعری رحمہ اللہ نے اس پر عمل کیا۔ چنانچہ حضرت ابوسوی اشعری رحمہ اللہ نے اس کا ذکر فرمایا کہ میں نے اس کا بیان (زیر) پر جرح کو ثابت نہیں کیا، اس پر جسے کہ یہ عمل (نماز میں قیام کا ہونا) اور عمل میں سے ہے کہ یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوسوی اشعری رحمہ اللہ نے اس پر یہ عمل ہی ہے۔ (ف) اور علماء اشعریہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابوسوی اشعری رحمہ اللہ نے اس پر عمل ہی و بوجہ و سہو ہے۔

والطعن السبع من أئمة الحديث لا يدرج الروای عندما بان بقول: هذا الحديث مخرج أو منكر أو محوفاً فيعمل به، إلا إذا وقع مفسراً بما هو مخرج متفق عليه الكل لا يختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادراً ممن التهم بالضعف دون التعصب، لأن المتصين قد أحلوا الدين كثيراً، ويجعلون المكروه حراماً، والمندوب واجباً، ولا يعتبر مخرج هؤلاء الفاضلين، حتى لا يضل الطعن بالنسب، وهو في اللغة: كتمان غيب السلعة عن المشتري، وفي اصطلاح المحدثين: كتمان التصديق في الإسناد بأن يقول: حدثنا فلان عن فلان الخ، ولا يقول: حدثنا فلان قال: أخبرنا فلان الخ، لأن غاية ما يوجب شبهة الإرسال، وحقيقة الإرسال ليس مخرج فشيئاً لولي. والنسب، وهو أن يذكر الراوي نسخة بالكتابة لا بالاسم، أو يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس، ولا يظنوا عليه كما يقول مكيان الثوري: حدثني أبو سعيد، وهو كنية للحسن البصري والكوفي جميعاً، ووقع لي بعض النسخ بهذا لوله والإرسال نسخاً لنسخ الإرسال، وهو ليس بظن أيضاً على ما قدمنا، وركن الدابة كما يظن بعض الأقران على محمد بن الحسن بذلك، وهو أمر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحاً، والصراح وهو لا يصلح جرحاً، لأن النبي كان يجازح كثيراً، ولمكن لا يقول إلا حقاً كما قال لعجوزة إن المعجزة لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي، قال: أخبروها بغرفة تعالى. (وإننا أنشأناهم أنشأناهم أنشأناهم أنشأناهم) وحدثنا السري أي صفوه كما يقول مكيان الثوري لأبي حنيفة: ما يقول هذا الشاب الحديث السن صدق، وذلك لأن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حديثه ستم بشرط الإتيان عند التحمل والعدالة عند الأداء، وعدم الاعتناء بالرواية، فإن لما بكر لم يكن معاذاً بالرواية مع أن أحداً لم يعدله في الضبط والإتيان، واستكثار مسائل الفقه. كما ظن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قرة ذهن وجودة، وقد كان أبو يوسف يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع لما شكك بالصحيح؟

(توضیح و تشریح): ہر اخص من اراۃ محمد بشک جانتہ کہ ہم ظن سے روای کی کہ بعد المخرج جرح

نہیں کر کے مثلاً یہ کہا جائے کہ حدیث مخرج مکر یا اس کے متعلق اور جیسا کہ یہی ظن کا اثر نہیں ہوا اس کے مطابق



والمشکر یہ کثرت مسائل کا امتداد ملنے میں، غرض نہیں میرے کہ بعض ضرورت نے احکام پر یہ قرار دیا ہے اس وجہ سے کہ کثرت مسائل کا اہتمام نہ ہو سکتا ہے ان کے قوی ہونے کی کاروائی میں عورت ہونے کی۔

فمنہ الما ابو یوسف نے لکھا کہ کس پر اہتمام دینا ہو شروع وقتا یہ نہیں اور احادیث میں جو کچھ کہہ رہا ہوں فی ۱۵ الفاظہ کر لیا ہے۔

### ﴿بحث تعارض﴾

ولما فرغ المصنف عن بیان اقسام السنۃ شرع فی بحث المعارضۃ المشترکہ بین الکتاب والسنۃ فقال لیس فی تعارض فی بعض معارضۃ العقوبات فی باب التمر جرح کما فعلہ صاحب التوضیح۔ فقال وقد يقع التعارض من احوال فیما لا یجوز علیہ بالاسح والتمسح۔ ولا فلا تعارض فی نفس الامر؛ لأن احدهما یشترک فی نفسہما والآخر ناسخا، وكيف یقع التعارض فی کلامہ تعالیٰ: لأن ذلك من امارات المعجز، تعالیٰ لہ عن ذلك علواً کبیراً، فلا بد من بیانہ فی بیان التعارض، فیرکی المعارضۃ تقابل الحکمین علی السواء لا مزیۃ لاحدہما علی الآخر فی ابہات والصفا، فلا یشترک بین المفسر والمحكم مثلاً، ولا بین العارضة والإشارة إلا معارضة ضروریۃ، لأن احدهما ارئی من الآخر باعتبار الوصف، ولا یشترک بین المفسر والاحادیث الحديث، ولا بین الخاص والعاد المخصوص، لبعض من الکتاب معارضة أصلاً، لأن احدهما لولی من الآخر باعتبار الذات، فی حکمین متضادین بأن یشترک فی احدهما الجحی وفي الآخر الحرمة مثلاً، ولا فلا تعارض، وهذا التفتید ابعاد کثر فی الرکن بغير اجتماع، وإلا لیسوا داخل فی الشرط علی ما قال، وشرطها اتحاد المعن والوقت مع تضاد الحکم، فإن التکاح یوجب الحل فی الزوجية والحرمة فی أنها، ولا یسمى هذا تعارضاً لعدم اتحاد المحل، وكذا الحرک كان حلالاً فی ابتداء الإسلام، ثم حرم، ولا یسمى هذا تعارضاً أيضاً لعدم اتحاد الوقت، وكذلك لو لم یکن الحکم متضاداً لا یسمى معارضة أيضاً، وهو ظاهر۔ وقيل: لا بد من فید اتحاد النسبة أيضاً؛ لأن الحل فی المنکحة بالنسبة إلى الزوج والحرمة بالنسبة إلى غیرہ لا یسمى تعارضاً أيضاً، وحکمهما بین الذین المصبر إلى السنۃ؛ لأن الأیضین إذا تعارضتا لم یقطعا، فلا بد للعلم من التمسیر إلى ما بعده وهو السنۃ۔ ولا یشترک المصبر إلى الآية الثالثة؛ لأنه یفتی إلى التخرج بکثرة الأدلة، وذلك لا یجوز، ومثاله قوله تعالیٰ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الْفَرَائِجُ مِنَ الْفَرَانِ﴾ مع قوله تعالیٰ ﴿وَإِذَا قُضِيَتْ الْفَرَائِجُ مِنَ الْفَرَانِ﴾ فإن الأول یعمومه بوجوب القراءة علی المقتدی، ولکن یخصر صفة



بقیہ، وقد ورد فی الصلاة جمیعاً فساقت، لیسار اسی حدیث بعدہ، وهو قوله علیہ السلام:  
من کان لہ اہم فقراتۃ الإمام قراءۃ لہ.

## تعارض کا بیان

مذمت کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب و سنت کے درمیان اگر تعارض ہو جائے (جو کہ مشترک بحث ہے ہر دو کتب) تو  
کیا کرنا ہوگا؟ تفصیل بیان کرنا چاہیے جس شارح کی رائے ہے کہ یہ بحث معارضہ عقلیات میں باب اسر مسیح کے تحت آتا  
چاہیے تھا۔

(فصل) : تعارض کی وجہ کبھی (ب) تعارض قرآن و سنت کی جوتوں کے درمیان اس وجہ سے ہو جاتا ہے کہ ہم کو تاریخ  
اور مسنون کا حامل معلوم نہیں ہو رہا ہو۔ نہ کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ ہر دو دلائل میں ایک تاریخ دوسرا مسنون  
کا ہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکام میں تعارض ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ بدیہی توحید کے ماننے والوں کے لئے علامت ہوتا  
(یعنی تعالیٰ کی ذات اس سے بلند رہا کرتے ہے)

اب جب کہ اصل نظریہ اور مسنون کے درمیان فرق نہ کر سکتے تو بظاہر تعارض ہو جاتا اور لازمی ہے اس وجہ سے تعارض کو  
جوان کر دینا ضروری ہے جس سے  
لیج : ہاں ہم تو جس دینے والے کیلئے یہ کہ ہر دو دلائل کا ہم قابل ہو کر دو دلائل کو  
برابر کے درجہ کے ہوں کسی ایک کو دوسرے پر اعلیٰ صفات میں یا عبادت ہو۔ چنانچہ مشترک اور متمم جو رت اہم اور اشارۃ العین  
کے درمیان (مثلاً) تعارض نہ پائے جانے کی وجہ سے تعارض نہیں ہو سکتا۔ بہت صورتیں ہر ممکنہ ہیں وجہ سے کہ ان مثالوں  
میں یہ ہے کہ مس جنت اور جہنم ایک اول درجہ رکھتے ہیں یعنی کے بالمشابہ (مقام افضل ہے شمس) اور ہی طرح غیر مشہور  
اور غیر واضح کے درمیان معارضہ نہیں ہو سکتا۔ خاص اور عام (مستحب و منکر) کے بالمشابہ (مقام افضل ہے شمس) اور ہی طرح غیر مشہور  
ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے ایک اعلیٰ دوسرے کے بالمشابہ میں ہیں ثلثات ہے۔ لہذا جب برابری کا درجہ نہ ہوا تو  
تعارض نہ ہوگا کہ اگر ان میں تعارض ہو (مثلاً) تو وہ قابل التذات نہ ہوگا بلکہ جو اعلیٰ مرتبہ کی دلیل ہوگی دو مانع ہوگی۔

جسے حکم میں لیا۔ اور یہ بتانا چاہیے دو حکموں کے درمیان جو کیا ایک دوسرے کے بالمشابہ ہیں۔ ہر اہم صورت کو ان  
دونوں میں سے ایک حلال اور دوسرے میں حرمت ہو (مثلاً) اور اگر یہ نہ ہو تو کوئی تعارض نہ ہوگا اور مختلف ہو سکتا ہے یہ قید  
جو بیان کی ہے کہ ان کے ساتھ مجاہد اور مضامین کا کہ ہے اس وجہ سے کہ علماء کی تصریح کے مطابق یہ شرط کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

وشرح منہا : اور اس تعارض کی (ایک) شرط یہ ہے کہ اس صورت میں اتحاد و تقیم کے تضاد کے ساتھ اجتہاد کے دونوں کا  
تصہر دلائل کے ساتھ ہے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا۔ ای طرح اگر دو طریقہ علیحدہ وقت کے ساتھ دلائل (مجموع تعارض نظر آتے ہیں تو وہ)  
در اصل تعارض ہے نہیں۔ ایک کا تعلق ایک وقت اور ایک ملک کے ساتھ ہوگا اور دوسرے کا تعلق دوسرے کے ساتھ (مثلاً) اگرچہ  
سے ولی کو نکاح حلال کر دے اور نہ ہوگی والدہ میں حرام۔ یعنی ایک صورت سے نکاح کیا تو اس وقت نکاح نے منکوحہ سے ولی کو  
حلال کر دیا اور اس کی والدہ (نوشہ و اہم سبب) سے ولی کو حرام کر دیا۔ لہذا اس کو تعارض سے تعبیر اس وجہ سے نہیں کر سکتے کہ یہ  
اتحاد کی نہیں۔ وجہ کا کل دیگر اس میں (زوجہ کی والدہ کا) تعلق دیگر ہے ای طرح شراب ابتدا اسام میں حلال تھی کہ اس حلت کا

تقلیل ایک زمانہ سے ہے اور حرمت (دوائی نس کا قتل) دوسرے زمانہ سے ہے لہذا اس کو بھی تقاضی نہیں کہا جاسکتا اور کسی طرح کو کریم متکلف نہ ہو گا اس کو بھی تقاضی سے موسوم نہیں کیا جاسکتا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اتحاد بہت بھی ہوتا ضروری ہے تقاضی بہت کرنے کیلئے پناہ منکرہ میں علت زون کی وجہ نسبت کے اعتبار سے ہے دوسرے کی جانب نہیں لہذا اس کو بھی تقاضی نہیں کہہ سکتے۔

وحکمہ خدا: اس تقاضی کا حکم یہ ہے کہ جب وہ آیتوں میں تقاضی ہو گیا تو سنت کی جانب رخ کرنا ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں ہر آدمی پر عمل ممکن نہیں رہا ورنہ جب تقاضی ہوگا تو وہوں ہی رنہ ہوں کی جہاں اہل کیلئے سنت پر نظر کرنا ہوتی کہ ان کا درجہ اس کے بعد ہے کسی تشریح آیت کی جانب رجوع کرنا نہیں۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں کثرت و تکلیف کی وجہ سے ترجیح پر لازم آجائے گا جو کہ درست نہیں (جیسا کہ اردو سے انکشاف برابر کاوریہ دیکھئے ہیں)۔

مثال ائمان نمائی غافر و اما فیہ ما س کے بالظاہر دوسری آیت غافر معنی "وَمَا يُغْنِي عَنْكَ الْفَرَادُ" ہے "وہوئی۔ لہذا تقاضی ہو گیا کہ اول آیت ہی پر محرم شدہ پر قرأت کو بہت کرتی ہے اور ثانی میں صورت میں اس کی نفی کرتی ہے۔ انکے حضرات مفسرین کی تصریح کے مطابق ہر وہ آیت نماز پڑھتے ہیں جس میں وہ سے یہ ضرورت ہوئی سنت کی جانب متوجہ ہونے کی۔ اس میں ہے قال علیہ السلام س کا۔ لہذا جس سے ثابت ہو گیا کہ مقتدی قرأت نہ رہے۔

وبین المستنبین المصبر إلى أقوال الصحابة أو القياس، هكذا ذكر فخر الإسلام بكلمة أو، فلا يفهم الترتيب بينهما، وقيل: أقوال الصحابة مقدمة على القياس، سواء كان فيما يترك بالقياس أولاً، وقيل: القياس مقدم مطلقاً، وقيل في التطبيق: إن أقوال الصحابة مقدمة فيما لا يترك بالقياس، والقياس مقدم فيما يترك به، ومثاله: ما روى أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة ركوع وسجدين، وروى عائشة أنه صلى بها سارعة ركوعات وأربع سجعات فبعضهم قال: يفتقر إلى القياس بعده، وهو الاعتبار بأثر الأصول وعند العجز يجب تقرير الأصول، أي إذا عجز عن المصبر بأن تعارضت السنن وأقوال الصحابة والقياس أيضاً، أو لم يوجد دليل بعده، فحينئذ يجب تقرير الأصول، أي تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان. كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وحسب تقرير الأصول، فإنه روى أنه ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خميس، وأمر بالهضاء فذكر طيخ فيها لحومها، وروى غالب بن فهر أنه قال: لو سئل الله ﷻ: لم يبق من مالي إلا حمير، فقال: كل من سمين مائة الفأح لحومها، فلما وقع البصر في لحومها لزم الاستدلال في سؤرها، لأنه متولد منها، وأيضاً روى جابر أنه ﷻ سئل: أنوصاً بقاء هو فضالة الحمر؟ قال: نعم، وروى أنس أنه ﷻ نهى عن الحمر الأهلية وقال: إنها رجس، وهذا يدل على نجاسة سؤرها، والقياس أيضاً معارضاً، لأنه لا يمكن إحقاقه بالعرق ليكون طاهرًا بقله الضرورة فيه، وكثرتها في

العرق، ولا يمكن إلحاقه بالنس لیکون حصنا بجامع الترتیب من الملاحم لوجود الضرورة فی  
 المسوؤ دون الملاحم، وكذا لا يمكن إلحاقه بسوء الکلب لیکون نجسا لکون الضرورة فی  
 الحمار دون الکلب، ولا يمكن إلحاقه بسوء البقرة لیکون طاهرا، لوجود الضرورة فی  
 البقرة أكثر مما یرکون فی الحمار، فلما تعارض هذا كله وانفصل باب الترتیب وجب تفریر  
 كل واحد من الترتیب والفاء علی أصله، فقیل: إن الفاء غرض طاهرا فی الأصل فلا  
 یتفرع به ما كان طاهرا، فوجب استعمال الطاهر والترصی به، والأدسی لما كان فی  
 الأصل محدثا بقى كذلك ولم یزل به المحدث للعارض فوجب ضم التیمم إليه، ولا  
 یقال: إن الفاء كان فی الأصل مطهرا فما الاحتیاج إلى ضم التیمم؟ إنما نقول: لو أبقینا  
 الفاء مطهرا لفقد أصل الأدسی وهو الحدث، فلم یکن تفریر الأصول بل تفریر الفاء  
 فقط، ولا یقال: إن التیمم والمحو إذا تعارض ترخیع المحرم، فوجب أن یرجع المحرم  
 ولا یعتنی بالی الشك، لأن نقول: إن هذا الترتیب كان للاحتیاط، والاحتیاط ههنا فی  
 جعله مشکوفا لیسبأ به ویتمم، ومضى أن سائر الحمار مشکوفا لیهذا، أى لأجل  
 السحار لا أن یعنی به الجهل أى لا یعنی به أن حکمه محبوب لیکون من لیل لا أدری،  
 بل حکمه معلوم، وهو وجوب الترتیب وضم التیمم إليه.

(توضیح :- "سب" یا اور اگر دستوں (دو ہاتھوں) میں عارض ہو جائے تو حضرات  
 صحابہ رضی اللہ عنہم یا قیاس کی جانب تفرکی جائے۔ حالانکہ اسامی نے ای طریقا کے ساتھ یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ تفریب  
 حکم سے باہر ہے اس لیے کہ اگر وہ اختیار کو ثابت کرتے ہیں تو اس کو اس کی جانب توجہ کرنے کی قیاس کی جانب اور  
 بعض حضرات کی پورے کے قیاس سے اولیٰ صوابیہ کے ساتھ ان کا مقدم ہوں گے تو اولیٰ صوابیہ کی قیاس کے ساتھ اور اگر شدہ  
 ہو جائے۔)

تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہے ایک قول میں اقوال کے درمیان ممانعت پیدا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرات  
 صحابہ رضی اللہ عنہم کے دو اولیٰ مقدم ہوں گے (قیاس پر) جن کو قیاس کے ذریعہ اور ایک (دیافت) کو قیاس سے دور اور جن  
 امور میں قیاس سے اشتباہ ممکن ہے ان میں قیاس مقدم ہے۔

(فہد :-) یہ کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے دو اولیٰ جن میں قیاس کو اول نہیں دیا (مواہبات) آپ صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے اخذ کر رہے ہیں اور جو قیاس کے ساتھ حاصل شدہ ہوں تو یہ اختیار ہے اور ایک مجتہد دوسرے اجتہاد کا پابند نہیں ہوتا حدیث تفسیل  
 انشاء اللہ دوسرے مقام پر ملتا ہے۔)

مثال امامہ علی رضی اللہ عنہ نے نماز میں پھر پھر تکرار کیا ہے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ کہن  
 کی اور وہ دیکھ کر ہر رکعت میں ایک کو اور دوسرے کے اس کے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فراموش کیا روایت ہے  
 (مشکوٰۃ ص ۱۵۸)۔ مسلم آپ نے نماز رکوع اور اس میں چار رکوع اور پھر مجتہد کے جان دلاؤ اور اہل بیت

خارش ہو کر۔ اس وجہ سے لباس کی جانب متوجہ ہو گئے اور اکثر تمام فیوض پر قیام کرتے ہوئے دو رکعت اور چار رکعت سے دو رکعت میں تسلیم کرتے اور بعد فصاحت جبکہ اصد بکروں۔ اقول سوابہ و قلعہ فی فیوض اور قیام میں (یعنی ایسا ہو جائے) (تو اس وقت ساجد ہو کر رزم کیا اور اس کے بعد کوئی دلیل پائی ہذا شی ہے جو اسکی حالت میں ہر ایک کو اپنی فطری اصل پر برقرار رکھا جائے گا اور جو شخص توحید سے دور نہ جائے اس پر دیکھ دیا جائے گا۔ کہ جس سے سب اس حساب سے چلتا تھا اس کی مثال یہ رکبان غزوہ ہے کہ اس کی نیاست و لہارت کے دلائل میں خارش وارد ہے جس فوض کی اصل پر قائم ہے کہ کیا اس پر اس سے بڑا ختم اور طہیزوئے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے کئی فرامانی دیہ مسجد الاحمدیہ سے غزوہ کرب کے موقع پر فوراً جس بکری میں وہ گوشت پکا جا رہا تھا اس کو متعلق کر دینے کا مقرر فرمایا (مرد بنی عس حمار) اور ایک دوسری روایت غالباً اسی پر مبنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو متعلق کر دینے کا حکم ہے (گوشت کا کھانا جو یہ معلوم ہوا) الاحمدیہ ہے۔ حدیث کا معنی ہے (مگر ہا) خدا ان میں خارش وارد نہ ہو تو اس کے ہاں خود وہی اشد و پیادہ کیا۔ اس روایت کے دہب گوشت میں خارش ہے تو اس کے ہاں خود وہی بھی کہ گوشت کھانے والوں کو گوشت سے بھی پیادہ رکھا۔ ہذا ایک روایت حضرت محمد بن یوسف بن ابی یوسف (وہ ایک فقہی) کو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں نے اس کو سوراخ سے دھوکہ دے کر لیا تھا تم نے اس کو آپ علیہ السلام نے اس کی موت دے دی اس کے برخلاف حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے آپ علیہ السلام کو کھانے سے منع فرمایا میں نے غصہ سے یہ معلوم ہوا۔ اسی طرح دونوں قریب بھی اس باب میں متعارض ہو گئے۔ (۱) اگر اس سے پیش خود کو کمپیڈ کے ساتھ واقعی کو برقرار رکھنا ہے مگر یہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس کے پس خود میں ضرورت بہت بھل اذوق (۲) ہذا اذوق اسے کہ اگر کثیر اذوق ہو جائے تو کیا ست (۳) ضرورت ہو جاتا ہے اور نہ اس کو اس کے دور کے ساتھ واقعی لیا جاسکتا ہے کہ وہ شخص ہے تو اس کو بھی نہیں قرار دے دیا جائے۔

اور یہ اس وجہ سے الحاق نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کے بالفاظ اس نے سور میں ضرورت پیش کی یہ اور ضرورت کا انتہاء یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ واقعی نہ ہو۔ نیز یہ اس کو سوراخ کے ساتھ واقعی کیا جاسکتا ہے جس سے کہ اس پر نجات کا حکم وارد ہو سکے۔ اس وجہ سے کہ حدیث حرمت ہے کھب (کھا) میں نہیں۔ نیز اس کو کولی کے سوراخ میں لایا گیا ہو کہ جس سے کہ وہ خیر کا حکم سے کیا اس وجہ سے کہ کولی میں ضرورت زائد ہوتی ہے ہمارے بالفاظ میں جب ان تمام میں خارش واقع ہو کر تو ترجیح کی وئی صورت پائی نہ ہی پندرہ ایک کا حکم اپنی اصل پر پائی رہا۔

وفیہ عین قادیانہ تفصیل یعنی اس کا یہ حکم تھا کہ پانی تو مسلا پاک ہے جو کہ پاک نہ ہو احوال کے بغیر خود وہ کے ساتھ اختلاف کے باوجود۔ لہذا اس کا استعمال کرنا واجب ہو گا اور اس سے وضو کرنا اور اس میں بیکہ حالت حدث میں تھا تو وہ حدث کی حالت میں ہی رہا کہ اس سور حدیث سے وضو کرنا حدث کو ذات نہیں کرے گا حالانکہ فقہاء کو خود مرض کی وجہ سے اس ازاد حدث کی حدیث نہیں آئے گی اس وجہ سے وضو اور تحریر دونوں کو مثال کرنا اور کلام (سوال) مسئلہ صحت حاصل پانی طہیر ہے تو ختم اس کے ساتھ نہیں ہوا اس پر حکم رکھنے ہوئے (خراب) ہے کہ تقریر پر مشتمل اس طرح کا کیا ہے کہ ہر ایک کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا ہو گا اب اگر پانی کو طہیر قرار دیا جائے تو اس میں جو کہ اس وقت حالت حدث میں تھا اور اس کی اصل اس وقت چھٹی خود اس طہر ہو جاتی (کلمہ صحت) لہذا اس صورت میں غلط فہمی کا اپنی اصل پر قائم رہنا صحیح نہ کہ وہ اپنی اصل پر قائم رہا۔

(سوال) جبکہ مساجد اور تہذیب و آداب میں تعارض ہو جائے تو مقدم کو ترجیح دینے میں کیا پیر یا وجہ یہ کہ رنگ (المنوع) کمال کی ہے؟ (جواب) یہ ترجیح امتیازی ہے جو ترقی ہے اور اس باب میں امتیاز کی صورت یہی ہے کہ اس کو محکوم قرار دیا جائے اور مشرور و محکم، دونوں کا تقیم ہمارے دو اور فقہاء کی اصطلاح میں سرور کو ماہ محکوم سے تعبیر کرتے ہیں یہی تعارض کے تمام نام سے موسوم کرنا اس مسئلہ کو کھول کر اس کا تقیم بخوبی ہے اور یہ کہا جائے کہ یہ حکم اس کا تقیم نہ امری کے نہیں ہے۔ اور ایسا نہیں بلکہ اس کا تقیم مذہبی ہے اور وہ یہ ہے کہ مشرور و محکم جب ہے اور اس کے ساتھ محکم کا، بھی واجب۔

وأما إذا وقع التعارض من القصاص فلم يمتنع بالتعارض لحجب العمل بالحال: لأنه لم يوجد بعد القصاص دليل يصار إليه إلا العمل بالحال. وهو ليس بحجة عندنا. وإنما يصار إليه في سائر المحارم للضرورة بل يعمل لمجتهد بأنهما شاء شهادة قلبه، يعي منحوى قلبه إلى أحد القصاصين المدى اطمان إليه بنور القناعة التي أعطاه الله لكل مومن، وعند الشافعي لا تثبت طهارة القلب. ولهذا كان له في كل مسألة قولان أو أكثر في زمان واحد، بخلاف استئمان ما تروى عنهم من إيمان في مسألة إلا بحسب الزمان ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالأخير فقط، فلهذا دار الفتوى بينهما، هكذا قيل. ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها المتسلف، فالآن شرع في بيان معارضة ضرورية حكمها الترجيح أو التوفيق فقال: والمختص عن المعارضة إما أن يكون من قبل النجاسة بأن لم يحدل ما كان أحدهما مشهوراً والآخر آخذاً، أو يكون أحدهما نصاً والآخر ضاهواً، فيترجح الأعلى على الأدنى، وقد مر مثاله غير مرة. أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآبى البمين في سورة البقرة والمائدة، فإنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِالَّذِينَ قَالُوا آمَنُوا وَلَمْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ فِيهِ قَوْلُهُ﴾، فيما كنت شامل للغموس والمنعقدة جميعاً، فيفهم أن في الغموس مؤاخذاً، وقال في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِالَّذِينَ قَالُوا آمَنُوا وَلَمْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ فِيهِ قَوْلُهُ﴾، فإن المراد به عقدتهم بالمنعقدة فقط، والغموس هيها داخل في الغموس، فيفهم أن لا مؤاخذاً في الغموس، فلما تعارضت الايتان في حق الغموس جعلنا آية البقرة على المؤاخذاة الأخروية، وآية المائدة على المؤاخذاة الدنيوية، فعلم أن في الغموس مؤاخذاة أخروية، وهي الإثم، لا مؤاخذاة دنيوية، وهي الكفاية وقد حررت فيما سبق بأطول من هذا.

(ترجمہ و تفسیر) نہایت اہم اور اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اس نوع میں کی وجہ سے دو یا جو قیاس مانتا ہے ان کے اس کا واجب ہو کر اصل پر اور یہ اس ترک نہ کرنے کی یہ ہے کہ قیاس کے بعد کوئی دلیل (شرعی) ہے یا نہیں اس کا کمال کیلئے اس جانب رہ کر کیا جائے قیاس کے بعد حال (اصل) کو ہی دیتا ہے اگر کوئی نہیں اس کا

کے نزدیک البتہ اصل پر جو سورہہ جاری عمل کیا گیا ہے وہ بوجہ ضرورت (مجبوری) کے کیا گیا ہے۔

صل: اور جب اس متعارض قیاس کو ترک کر نہیں سکتے تو آپ یہ ہوگا کہ مجتہدان بدوئوں میں سے کسی ایک پر عمل کر لے جس پر قلب کی شہادت ہو یعنی قرئی کرے اور جس پر قلب کا اطمینان ہو جو کفر است یا مانی سے حاصل ہوتا ہے اس پر عمل کر لے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شہادت قلب کی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے (اکثر مسائل میں) رد قول ملتے ہیں یا دو قول سے بھی زیادہ ایک ہی وقت میں۔

بہلاف: لیکن البتہ ائمہ اثناف سے اگر کسی مسئلہ میں دور و انتہی بقول میں بقولہ ایک وقت کی نہیں بلکہ مختلف اوقات کے اعتبار سے ایسا ہوا ہے لیکن جہت افتاء میں تاخیر کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے تو ان ہی دور و مدت پر جاری ہوتا ہے (اگر تاخیر و مقدم معلوم ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ بعد و ہلکی روایت پر عمل ہوتا ہے نہ تاخیر جہاں یہ تعریف ہو گئی اسی پر عمل کیا گیا۔

ولما: لیکن یہ بیان قواسم معارضہ کا ہے جو کہ معارضہ جہتہ تھا۔ اب دوسری صورت میں قیاس صریح کا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ ہر دو میں ایک کو ترجیح دی جائے یا دونوں میں موافقت پیدا کر دی جائے تاکہ متعارض ختم ہو جائے۔

مفسر: اسے معارضہ سے بجا کا اور ہر آیت کی چند صورتیں اور تفکیکیں ہیں۔ (۱) اول لیل اور رحمت کی جانب سے ہو۔ دوسری صورت کہ دو دونوں برابر کے ہو۔ (۲) ایک باطلی ہو اور دوسری باطنی اور جب کہ مثلاً ایک خبر مشہور اور دوسری خبر واحد یا ایک نص اور دوسری ظاہر و قائل کو ترجیح دی جائے گی جن کی مثالیں متعدد مرتبہ مذکور ہو چکی ہیں۔

ومن قبل: لیکن (۳) اور متعارضی دفع کرنا حکم کی جانب سے ہو یا یہ صورت کہ ان میں سے ایک کا اطلاق حکم دیتا ہے اور دوسرے کا حکم اخروی سے، مثلاً اور آیتیں قسم سے متعلق ہیں ایک سورہ بقرہ اور دوسری سورہ بقرہ کی سورہ بقرہ کی آیت قال قتلی "لَا تَزِدْ لَهُمْ إِلَّا ظُلْمًا إِنَّ ظُلْمَهُمْ أَكْبَرُ" اور لکن "يُؤَيِّدُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ" اس آیت میں کلمہ "سَاكِبِينَ" لیکن قوس اور لیکن متفقہ ہر دو کوشاں ہے جس سے ثابت ہوا کہ لیکن قوس میں مواخذہ ہے اور آیت کی آیت "يُؤَيِّدُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ" لیکن قوس میں نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لیکن قوس میں مواخذہ نہ ہوگا۔ لہذا اب ان دونوں آیتوں میں تضاد و معارضہ ہو آئیں قوس کی بابت تو دفع متعارض کی صورت یہ ظنی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کو مواخذہ اخروی پر اور سورہ بقرہ کی آیت کو مواخذہ اخروی پر عمل کیا جائے اور اب یہ معلوم ہوا کہ لیکن قوس میں مواخذہ اخروی یعنی مواخذہ اخروی ہی مواخذہ اخروی ہے۔ اقل ایک بیان کے تحت تفصیل کلام کر چکا ہے۔

ومن قبل المحال بان يحمل أحدهما على حالة الآخر على حالة كما لم يبق قوله تعالى: "سَنَسِيحُونَ بِالَّذِينَ هُمْ يَأْتُونَ" والشدید، لان لم يبق قوله تعالى: "وَلَا تَقْرَبُوا هَؤُلَاءِ هُنَّ خَفَىٰ مُنْجُونَ" فورا بعد منهم "يُكْفَرُونَ بِالَّذِينَ هُمْ يَأْتُونَ" أي لا تقربوا المحاضرات حتى يظهروا بانقطاع دهن سواء انفسان أو لا، فورا بعد منهم "يُكْفَرُونَ بِالَّذِينَ هُمْ يَأْتُونَ" أي لا تقربوا حتى يفسدوا، فعارض بين القراءتين، وهما بمنزلة آيتين، فوجب التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخييف على ما إذا انقطع لغيره لتمام، إذ لا يحمل الحيص المزید على هذا، فمجرد انقطاع الدم حبيبه



اوسے۔ یہ نقل چہارم سے ایک صورت رفع تھامش کی ہے کہ اختلاف زمان (تکبر سر اٹھا ہو) میں کوٹھول کر لیا جائے چنانچہ رفع مضموم ہے تو مؤخر والی دلیل ناخج ہوگی مقدم والی نص (دلیل) کے متن میں۔ مثلاً۔ قبال تعالیٰ والوات فتح یہ آیت سورہ بقرہ والی آیت (والسین) کے بعد نازل ہوئی کہ یہ آیت تو ہر حالت میں منسوخ ہے عہد ازواج کی عدت چار ماہ کی ہے ہر حالت میں ہے عہد باغیر طالعہ اور کبلی آیت میں طلعہ کیلئے اربعہ حمل مدت ہے اور غیر طالعہ کیلئے دن چار ماہ و بیسیم ہے (اور مدت عہد باغیر طالعہ کیلئے دن چار ماہ و بیسیم ہے کہ مدت طلاق و زیادہ مدت) اس دور آتوں کے درمیان سوم خصوصاً کسی عہد کی نسبت پائی گئی۔ حضرت شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعد الاحلیس کی رعایت میں نظر ہے یعنی اگر وضع حمل قریب نہ نہ ہو تو چار ماہ و بیسیم اور اگر وضع حمل بعد زمانہ میں ہے تو وضع حمل اس بعد سے کہ ان آیات کی تاریخ نزول معلوم نہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اگر وضع حمل سے مدت چار ماہ کی ہو تو اس سے بعد سورہ بقرہ والی صورت فرماتے ہیں کہ میں اس امر پر سہاؤ کرنے کیلئے تیار ہوں کہ سورہ المائدہ والی آیت بعد میں نازل ہوئی سورہ بقرہ والی صورت سے لہذا جب تاریخ معلوم ہوگئی تو یہاں تک کہ نہایت دن مان ہوئی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی طرح اگر اشارہ فرماتے ہیں۔ آپ کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ شرطی عہد ازواج کے بعد چار ماہ و بیسیم کی مدت ہوئی تو اس کی عدت چار ماہ و بیسیم ہوگی اور اب اس صورت کیلئے لیکن کافی کرنا حلال ہو جائے گا۔ حضرت امام اقصم اور امام شافعی رحمہما علیہما فرماتے ہیں کہ دونوں حضرات ملے اسی قول کو اختیار فرمایا۔

أو دلالة، عطف علی قولہ: صریحاً ہی من قبل اختلاف الزمان دلالة کا الحاضر والمبہج، فلینہما إذا اجتماعاً فی حکم بمعلول علی الحاضر، وبجعلہ مؤخرًا دلالة عن المبہج، وذلك لأن الإباحة أصل فی الأشياء، فلی عملنا بالمحرم کان النص المبہج موافقاً للإباحة الأصلية واجتماعاً، ثم یكون النص المحرم ناسخاً للإباحة مضافاً، وهو معقول، بخلاف ما إذا عملنا بالمبہج، لأنه یستلزم أن يكون النص المحرم ناسخاً للإباحة الأصلية، ثم یكون النص المبہج ناسخاً للمحرم، فیلزم فکراً أو نسخ، وهو غیر معقول، وهذا أصل کبیر لنا یترفع علیه کثیر من الأحکام، وهذا علی قول من جعل الإباحة أصلاً فی الأشياء، وقیل: الجبر ما أصل فیہ، وقیل: الوقف، أولى حتی یفهم دلیل الإباحة أو الحرمة، وقد خلوت الکلام لیه فی التفسیر الاحمدی.

(ترجمہ و تشریح)۔۔۔ دلالة الخ:۔۔۔ اصل میں چہارم صریحاً، خلاف فرمان کا یہ ترجمہ ہے۔ یہ اختلاف زمان (تکبر سر اٹھا ہو) میں کوٹھول کر لیا جائے چنانچہ رفع مضموم ہے تو مؤخر والی دلیل ناخج ہوگی مقدم والی نص (دلیل) کے متن میں۔ مثلاً۔ قبال تعالیٰ والوات فتح یہ آیت سورہ بقرہ والی آیت (والسین) کے بعد نازل ہوئی کہ یہ آیت تو ہر حالت میں منسوخ ہے عہد ازواج کی عدت چار ماہ کی ہے ہر حالت میں ہے عہد باغیر طالعہ اور کبلی آیت میں طلعہ کیلئے اربعہ حمل مدت ہے اور غیر طالعہ کیلئے دن چار ماہ و بیسیم ہے (اور مدت عہد باغیر طالعہ کیلئے دن چار ماہ و بیسیم ہے کہ مدت طلاق و زیادہ مدت) اس دور آتوں کے درمیان سوم خصوصاً کسی عہد کی نسبت پائی گئی۔ حضرت شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعد الاحلیس کی رعایت میں نظر ہے یعنی اگر وضع حمل قریب نہ نہ ہو تو چار ماہ و بیسیم اور اگر وضع حمل بعد زمانہ میں ہے تو وضع حمل اس بعد سے کہ ان آیات کی تاریخ نزول معلوم نہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اگر وضع حمل سے مدت چار ماہ کی ہو تو اس سے بعد سورہ بقرہ والی صورت فرماتے ہیں کہ میں اس امر پر سہاؤ کرنے کیلئے تیار ہوں کہ سورہ المائدہ والی آیت بعد میں نازل ہوئی سورہ بقرہ والی صورت سے لہذا جب تاریخ معلوم ہوگئی تو یہاں تک کہ نہایت دن مان ہوئی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی طرح اگر اشارہ فرماتے ہیں۔ آپ کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ شرطی عہد ازواج کے بعد چار ماہ و بیسیم کی مدت ہوئی تو اس کی عدت چار ماہ و بیسیم ہوگی اور اب اس صورت کیلئے لیکن کافی کرنا حلال ہو جائے گا۔ حضرت امام اقصم اور امام شافعی رحمہما علیہما فرماتے ہیں کہ دونوں حضرات ملے اسی قول کو اختیار فرمایا۔



حرمت کو ثابت کرنے والی ہے اور مانع ہوگی، اہل حقین کے حق میں (جب دقت) جو کہ امر حقول ہے اس کے برخلاف اگر کچھ پر عمل کیا جائے تو اس صورت میں فقط اباحت اصل کے ہی حق میں وہ نص محرم مانع ہوگی جو کہ غیر غیر مطلق (غیر مناسب) ہے۔  
(فائدہ) حاصل اس کا یہ ہے کہ جب اشیاء میں اصل اباحت ہے (جس کو اباحت اصل سے تعبیر کرتے ہیں) اور ایک ہی کو مباح ثابت کرتی ہے تو یہ دو اعتبار سے مباح معلوم ہوئی (۱) ایک اباحت اصل کی بنیاد سے اور ایک (۲) دلیل اباحت کے ذریعہ، اب اسی ہی کو دوسری دلیل غیر مباح ہونا ثابت کرتی ہے جبکہ یہ دونوں امر اس ہی پر جمع ہو گئے جو غیر مباح بیان کرنے والی دلیل پر عمل کرتے ہوئے اس کو موقوف تسلیم کر لیں۔ گے اب یہ دلیل اباحت کو موقوف کر دی گئی اور اس صورت کو اختیار کرنے میں یہ ہو گا کہ نہ اباحت اصل پر مباح ثابت کرنے والی دلیل دوسری ہی دلیل مانع ہو جائے گی اور اگر اس کے برخلاف دلیل صحیح کو اختیار کرتے ہیں تو نص محرم فقط اباحت اصل کے حق میں مانع ہوگی اور اب اس طرح تو صحیح معلوم ہونے پر اباحت اصل کو اس نص نے مستثنیٰ کر دیا جس سے حرام وہاں معلوم ہو رہا ہے جس کے بعد دوسری نص (دلیل) ماذور ہوئی ہے جو کہ اس میں (دوسری مرتبہ) مباح کرتی ہے والاثر مذکورہ، ناقصیل سے یہ قول معلوم ہو گیا ہے کہ اس کو ترجیح دینا ایسی نص محرم کو موقوف تسلیم کرنے) کسی صورت شدہ دلیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ اطلاق یہ عقد ہوتا ہے غیر تسلیم کر لی گئی۔

نہ سبب نہ دلیل غیر صحیح کو موقوف تسلیم کر لیں۔ ایک یہ اصول ہے جس کی بنیاد پر اختلاف کے نزدیک بغیرت سے اس کی فقہاء فردیہ متفقہ ہوئے ہیں۔  
یہ اس امر پر تغیر کرنا ان حضرات کے حق کے خلاف ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے اس کے برخلاف بعض حضرات (ان میں سے بعض معتزلی بھی ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے جسرا قول اس باب میں ہے کہ توقف بہتر ہے۔ بلکہ ان بنیاد پر تسلیم کرنا کہ اباحت اور حرمت دونوں کے حق میں۔ نسبی کی بحث غیر احمدی میں نہ عقد کیجئے۔

والصنیت اولی من النافی، هذه قاعدة مستقاة لا تعقل فيها بما سبق، يعني إذا تعارض  
المثبت والنافي فالمثبت أولى بالمعول من النافي عند الكرخي، وعند ابن أبي عاصم،  
نفي يتساويان، فبعد ذلك يحار إلى الترجيع محال الراوي، والعرف بالاعتبات ما ثبت  
إمراً عارضاً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنظر ما ينفي الأمر الزائد ويقيه على  
الأصل، ومنها وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبي، ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا  
أيضاً، ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي أشار المصنف إلى قاعدة  
في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال: والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف  
بدليله بأن كان مبنياً على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنياً على الاستصحاب الذي  
بس بعبارة، أو كان مما يشبه حاله لكن عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة، يعني كان  
النفی فی نفسه مع احتمال أن يكون مستفاداً من الدليل، وأن يكون مبنياً على  
الاستصحاب، لكن لما فخص عن حال الراوي علم أنه اعتمد على الدليل ولم يبنه على  
صرف ظاهر الحال، ففي هاتين الصورتين كان من الإثبات، لأن الإثبات لا يكون إلا

بالدلیل۔ لہذا کان النبی ایضاً بالدلیل کان مثلاً، فیعارض منہما، ویمتاج بعد ذلک الی دفعہ، فجاء حنبلیہ مذهب ابن أبان۔ والا فلا، ای ابن لم یکن النبی من جنس ما یعرف بالدلیل ولا محض عرف ان الروای اعتمد علی الدلیل، بل بناء علی ظاہر المعال المناصبہ فلا یكون مدعی الإلزام فی معارضته بل الإلزام اولی، لأنه ثابت بالدلیل، فجاء حنبلیہ مذهب الذکر منی۔

(ترجمہ و تفسیر) :- وقت منصف رحمہ اللہ نے اس جگہ ایک قاعدہ بیان فرمایا ہے جو کہ اپنی حیثیت

میں مستحق ہے جس کا اصل کی انواع سے کوئی تعلق نہیں اور چونکہ تعارض کی بحث ہے اس حساب سے اس جگہ اس کا بیان ضروری تھا کہ جب ثبوت کوئی قانونی دونوں طرح کی نفس میں ہوں اور ان میں تعارض ہو جائے تو ثبوت کو تقدم کرنا چاہیے۔ (اس جہ سے کہ زیارت علم پر مشتمل ہوئی ہے) یہ حضرت امام کرنی اور حضرت امام شافعی رحمہما علیہما کے اصحاب کا مذہب ہے اور حضرت ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں لازم کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ اس کے بعد کہ ان میں براہ کا درجہ ہے تو روای کی حالت کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی اور اگر اس صورت سے ترجیح کی صورت یہ ثابت ہو تو مجدد دوسری دلیل کی جانب توجہ کرے۔

کذا فی فہر الاحبار

فہر الاحبار :- ثبوت (جو کہ قانونی کے بالمقابل مذکور ہو) سے مراد وہ اصل ہے جو کہ کن اسرار علی کو ثابت کرے اور وہ امر زائد ہو کہ شد و کمیل سے اس کا ثبوت نہ ہوا اور روای سے مراد وہ دلیل (عبارت) ہے جو کہ کسی امر زائد کی نفی کرے اور اس کو (زائد) سے نفی کرنے کے بعد اس کو اصل پر باقی رکھے چونکہ امام کرنی اور علامہ ساین ابن رحمہما علیہما کے مابین اختلاف قائم ہوا ہے اس لیے کہ ہمارے ائمہ کے درمیان بھی اختلاف ثابت ہوا ہے کہ کس پر عمل کو اختیار کریں؟

بعض مسائل میں ثبوت پر عمل کو اختیار کیا اور بعض مسائل میں نفی پر۔ حضرت منصف رحمہ اللہ نے ایک قاعدہ و کلیہ کی جانب اپنی اس عبارت سے اشارہ فرمایا ہے جس سے کہ اختلاف کی صورت نہ سمجھو جائے۔ ثبوت اور نفی کے درمیان ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر نفی ایسا نہیں ہے جو کہ وہ دلیل سے معلوم کی جا سکتی ہے یا یہ صورت کہ وہ نفی کسی دلیل پر مبنی ہو اور کسی طاقت کا یہ وہی ہو اور ایسی ہی مبنی نہ ہو کہ وہ حجت (دلیل) کے قبول سے نہ ہو۔

لو کان فی ما ذلک نوع سے قطعاً رکھے کہ اس کی حالت مستحکم ہو لیکن یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ روای نے معروف دلیل پر حکم دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ نفی ثبوت کے منافی ہوگی۔ یعنی وہ نفی اپنی حیثیت میں (موسیٰ نفسہ) اس نوع سے تعلق رکھتی ہو کہ وہ نفی کسی دلیل سے مستقلاً ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ اس سے کاپ پر مبنی ہو۔ لیکن جب روای کی حالت پر غور کیا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ نفی سے دلیل کی بنیاد پر ہی اعتماد کیا ہے۔

مفسر طہری حالت پر نہیں تو ان دونوں صورتوں میں اس نفی کا درجہ (حکم) منسب و ثبوت کے ہو جائے۔ اس وجہ سے کہ اثبات بغیر دلیل کے نہیں ہو اگر چاہا۔ جب نفی بھی دلیل سے ثابت ہوئی تو دونوں کی ایک ہی حالت ہو گئی۔ لہذا جب ان دونوں میں تعارض ہو تو اسے قراب ضرورت ہوگی کہ کسی صورت سے تعارض کو دور کیا جائے اور اس وقت ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کے مذہب کو پیش نظر رکھنا ہو گا۔ البتہ وہاں نفی میں جس سے نہ ہو کہ اس کی بنیاد حالت کا یہ وہی ہو اور اس کے اثبات کے منافی نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ اب اثبات نفی ہو گا۔ اس جہ سے کہ وہ نفی بغیر دلیل کے ہے لہذا اس وقت امام کرنی رحمہ اللہ کے مذہب پر عمل ہو گا۔

فمنحمن نحصاج حيسعق إلى ثلاثة أمثلة: مثالين تكون البقي معارضا للإتيات، ومثال  
 لكون الإتيات أولى منه على ما بينها المصنف بتامها لكن أردوها على غير ترتيب اللفظ،  
 فجاء أولاً بشال قوله، وإلا فلا، فقال: فالنفي في حديث بريرة، وهي التي كانت مكاتبة  
 لعاتشة رضي الله عنها، وكانت في نكاح عبد، فلما أدت بعد الكتابة قال لها رسول  
 الله ﷺ: ملكك بضمك فاستارى، ولكن اعتلّف في أنه حين غيرها هل بقي زوجها  
 عبداً أم صار حراً؟ فقبل: إنه كان عبداً على حاله، وهو مختار الشافعي حيث لا يثبت  
 الخيار للمعتقة إلا إذا كان زوجها عبداً، وقبل: قد صار حراً وهو مختار أبي حنيفة حيث  
 يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبداً أو حراً، فالحرية وإن كانت أصلية في دار  
 الإسلام والعبرة عارضه، ولكن لما انفقت الرواة على أن زوجها كان عبداً في الحقيقة،  
 وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان غير العبودية نافية للحرية العارضة ومبقياً له  
 على الأصل، وغير الحرية مثبتاً للأمر العارض، فخير النفي وهو ما روى أنها اعتلّت  
 وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، وهو أنه كان عبداً في الأصل، فالظاهر أنه بقي  
 كذلك، وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر، فلم يعارض الإتيات، وهو  
 ما روى أنها اعتلّت وزوجها حراً لأن من أخير بالحرية لا شك أنه وقف عليها بالإخبار  
 والسماع، فيمكن علمه مستقداً إلى دليل، فأصحنا هنا عملوا بالعميت، وأتوا الخيار  
 لها حين تكون زوجها حراً، والنفي في حديث ميمونة رضي الله عنها، مثال لكون النفي من  
 جنس ما يعرف بدليله، وذلك أن النبي ﷺ كان مُحَرِّماً فتزوج ميمونة بنفسه، ولكنهم  
 اختلفوا في أنه هل بقي على الإحرام حين النكاح أم نقضه؟ فقبل: إنه نقضه، ثم تزوج، وبه  
 أخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح في الإحرام كما لا يحل الوطئ بالاتفاق، وقبل: كان  
 بالها على الإحرام حين النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة حيث يحل النكاح للمحرم وإن حرم  
 الوطئ، فالإحرام وإن كان عارضا في بني آدم والحل أصلاً، لكنه انفقت الرواة أنه كان  
 أحرم ألبتة، وإنما الاختلاف في إبقائه ونقضه كل من غير الإحرام نافية للحل الطلوي عليه،  
 وغير الحل مثبتاً للأمر العارض، فخير النفي في باب حديث ميمونة رضي الله عنها وهو  
 ما روى أنه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله، وهو حياة المحرم من ليس غير المصحة  
 وعدم نكاح الأظافر وعدم حلق الشعر، فهذا علم مستند إلى دليل، فعارض الإتيات وهو  
 ما روى أنه تزوجها وهو حلال؛ لأن من أخير بهذا لا منك أنه قد رأى عليه لباس  
 السحلبين وزنيم، فلما عارض الخبران على السواء احتج إليّ نوحياً أحدهما بحال  
 الراوى، وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنه وهو أنه تزوجها وهو محرم أولى من رواية

یومئذ یس الاصبوح ریحی اللہ عدہ، وهو أنه تسو جہا وهو حلال لأنه لا بعدل فی الضبط  
والإتقان، فصار خبر النبی هنا معمولاً بهذه التوفیر.

(ترجمہ و تشریح)۔۔۔ ان سب باتوں کی مثالیں جن کی کوئی قدر و قیمت نہیں، رکاز ہیں، وہ سب ایسے معارضہ امتداد ہیں  
جیسے اور ایک مثال امتداد، اس سے کہیں بڑا ہی مختلف ہے۔ تخلیف نے ان سب باتوں کو بیان کیا مگر اصل کے بیان کی توجہ کے  
خلاف مثال ان کی آخری صورت والا حال سے متعلق ہے۔ والسبحان نے حضرت برہہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے (کا  
وارد ہوتا) اس نیر سے تعلق رکھتا ہے کہ وہ کسی دلیل پر توقف نہیں بلکہ ظاہر ہی حالت کی بناء پر اس کو معصوم کر دیتا ہے (جو کہ  
اسامہ شہد کو دیکھ کر بھی تیسری قسم یعنی آخری قسم سے الگ ہے۔ اسی کو بیان فرمایا ہے)

وہی: ابن ابی نجر کی تفصیل ہے کہ حضرت برہہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی سب سے بڑی اور حضرت  
برہہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مقام کے نگران میں (بھی) تھیں۔ سب باتوں نے بدل کر بات اور کردہ تو (اب) چونکہ یہ آزاد ہو چکی  
تھیں (اب) علاء اللہ علیہ نے ان سے ارشاد فرمایا: لک۔ اب قرآنی فرق کی مالک ہو گئی، لہذا تم کو اختیار ہے، خواہ اسے اس  
شہر کے نگران میں رہ جائے یا اس کو ختم کر دے (اس کو بیکار حق سے تحریر کیا گیا ہے) اس کے بعد یہ اختلاف ہو جاتا ہے کہ جس  
وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ ارشاد فرمایا کہ ان کے شہر پر ظلم تھے یا وہ بھی آزاد ہو چکے تھے؟

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ آزاد نہ ہوئے تھے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ  
(مکتود) کو اختیار نہیں ہے جب کہ اس کا شوہر آزاد نہ ہو سکے اس وقت اور جبکہ وہ آزاد نہ ہو سکے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کہ  
یہ ہے کہ وہ شوہر آزاد نہ ہوئے تھے۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حال میں مکتود (مکتود) کو اختیار حق ہوگا۔

الحسبہ فی: یہ امر تو مسلم ہے کہ حریت دانا اسلام میں باطلی وجہ نہیں ہے، بلکہ ایک عارضی صورت ہوتی ہے لیکن  
حضرت برہہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہاں کے شوہر اسے باپ میں برابر (اس قدر) کو متعلق علیہ ہے کہ کئی حقیقتیں ان کے شوہر پر ظلم تھے۔

بہ حریت عارضہ (جو کہ حریت کے بعد ہوتی ہے) میں روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ جو حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے حریت  
بارہ (کے ثابت کرنے کیلئے) اور زوج کے حق میں باقی رہنے والی حریت کو فرما (اس کا عطف خبر جو حدیث پر ہے) ثابت ہے اور  
اس عارضی کے حق میں بڑا ہی ظلم ہو چکا ہے۔ (ابن ابی نجر) میں برابر (اس قدر) کو متعلق علیہ ہے کہ کئی حقیقتیں ان کے شوہر پر ظلم تھے۔  
معاذ اللہ! عرف الاستیعاب!۔۔۔ کے فضیل سے بعد اس مقام پر ظاہر حال سے مراد ہے کہ شوہر اس کا تمام (تو) تھے، لہذا اس  
حالت ظاہر کا تقاضا نہیں ہے کہ حضرت برہہ رحمۃ اللہ علیہ کی آزادی کے وقت تک ظلم ہی رہے ہوں گے اور عید کیلئے (اس  
میں) کو کوئی غلامت بھی نہیں اور کوئی دلیل جس سے کہ اس میں کوئی تیز ہوتے اور جو کو غلامت سے ممتاز کیا جائے۔

مسلم بعد من:۔۔۔ جس اثبات والی خبری والی خبر کی مساوی نہیں (اور مثبت والی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے اذیت  
دروغ حب احرام سے ہونے کی وجہ اور دلیل ہے کہ جن صاحب نے حریت کی خبر دی۔ بلاشبہ اور وہی رافق ہے انہوں نے اور  
جانے لہذا ان کا ظلم دلیل پر مستند ہو رہا ہے، مختلف ہے اس مقام پر مثبت پر عمل کیا اور بیکار حق کو ثابت کیا ہے اس باخبر اور آزاد شدہ  
کیلئے اس وقت (بھی) جبکہ اس کا شوہر آزاد نہ ہو، حدیث بیہودہ یہ یہ مثال ہے اس صورت کی جبکہ نفس من جنس  
سے معصوم ہے بلکہ کے فضیل سے ہو۔ ورنہ ان اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں

حضرت محمدؐ سے نکاح کیا۔ البتہ یہ امر مختلف ذریعہ کے تحت افواجِ پہلو اور غیر مسلم حالتِ احرام پر ہے۔  
 نہیں؟ حضرت اہل علم و شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ آپؐ کے لئے حالتِ احرام پر نہ تھے چونکہ ان کے نزدیک  
 حالتِ احرام میں نکاح کرنا حرام ہے کہ جس طرح بالاختلاف دینی کہنا حالتِ احرام میں حلال نہیں۔

حضرت امام عظیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ خیال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت کتان حالت اہرام میں تھے (اور) اختلاف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حالت اہرام میں کتان کرنا جائز ہے اگر یہ اہل کفر و حرم ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حالت احرام اگرچہ ایک عارضی ہے انسان کیلئے اور مبادلہ و تبدیلی (تغیر و ترمیم) کی حالت (مطل حالت) ہے مگر جب کہ تمام امتیں اس پر متفق ہیں کہ بلاشبہ آپ ﷺ کو علم غیب سے اختلاف اگر ہے تو یہ ہے کہ بوقت نحر بھی حالت احرام ہی تھیں اس لئے اولیٰ فی ربانی اور مبادلہ و تبدیلی غیبت سے بغیر انھی باب میں نہ لڑیں میں نے کہا آپ ﷺ کو علم غیب سے نکلنے کی حالت احرام میں معروف دلیلہ نے قبول سے ہے حالت احرام یہ ہے کہ بغیر مسائنہ و مایسن (چادریں) استعمال کرنا و خنجران نہ لگانا جو کہ دلیل ہے مسنہ ہے۔

پہلی اس کے معروضات والی روایت ہوئی (جس میں ہے کہ نہ ترویج دی) اس وجہ سے کہ جو مضامین نے اس کی خبر دی ہے ہاشیہ میں نے آپ علیؑ کے تسلیم پر وہاں سے دیکھا، دیکھا کہ جو غیر عزم و استقلال کرتے ہیں۔ قضا اب ان دونوں میں سراوانہ نواز میں جو کیا تو اس راوی کی بنیاد پر ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت (جس میں ہے کہ آپ علیؑ کے تسلیم سے اس امر میں کج گمان کیا) مقدم ہو گی نہ یہ سن لاکم کی روایت سے (جس میں ہے کہ آپ علیؑ کے تسلیم سے نزع کی حالت غیر اصرام میں) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت براء بن الاکرم رضی اللہ عنہما کے درمیان شبہ حدیث اور اتقان جیسے امور میں برابر کا درجہ نہیں ہو سکتا جسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مرتبہ اس صورت میں خاص طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہذا بعد ازاں علیؑ کی اس صورت کے پیش نظر۔

وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله، مثلاً نكح الوأوى مما اعتد  
على دليل المعرفة، وفي العارية مباحة، والأولى أن يقول: وطهارة الماء وحل الطعام  
من جنس ما تشبه حاله، لكن إذا عرف أن الرأوى اعتد دليل المعرفة يكون من جنس ما  
يعرف بدليله، وبما أن الأصل في العاء الطهارة، وفي الطعام الحل، فإذا تعارض مخبران  
فيه ليقول أحدهما: إنه نجس أو حرام فلا شك أنه خير مثبت للأمر العارض ما أخبر به  
فأنته إلا بالدليل، ثم جاء آخر يقول: إنه طاهر أو حلال، فلا بد من أن يتخصص من حاله،  
فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيه الطهارة أو الحل لم يقبل خبره؛ لأنه نقى بلا دليل،  
فحينئذ كان خبر السحابة والحرمة أولى؛ لأنه مثبت، وإن كان خبره بالدليل وهو أنه  
أخذ من العين الجارية أو الحوض العشر في العشر وجمعه بنفسه في الإلقاء الطاهر  
الجلد أو الفسول بحيث لا يشك في طهارته ونم يفارقه منذ أنقى الماء فيه حتى يتوهم  
أنه أنقى فيه النجاسة أحد، فحينئذ كان هذا أنقى من جنس ما يعرف بدليله. كالنجاسة



والترجیح مع... روایوں کے درمیان۔ جس کی ایک خبر گروایوں کی زکوٰۃ تہمید نہ کرے اور سوائے ان کی فضیلت کی بنیاد پر ترجیح کا  
ایا جائے ہوگا کہ ایک خبر کے گروایوں کی تعداد زیادہ ہو یا ایک روایت کے گروایں دوسری روایت سے کثرت سے ہے تو یہ جو  
ترجیح صحیح ہوگی۔

لان فیہ... اس وجہ سے کہ اس باب میں اصل اعتبار عدالت کا ہے اور عدالت کثرت روایت اور غیر مردود متوفی اور انکی کثرت۔  
پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تھے مردوں سے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔ حضرت بابا صحنی رضی اللہ عنہ تھے کہ زیاد  
انہوں سے فضیلت رکھتے ہیں اسی طرح ایک پہلوی جماعت جو کہ عدالت کی محنت سے متصف ہو وہ انھیں ہوگی اسی جماعت  
سے جو کہ بڑی جماعت ہے مگر غیر عادل ہے (مجموعیت کی وجہ سے) مصنف رحمہ اللہ نے فصل عدد الرواۃ سے اشارہ فرمایا  
ہے کہ اگر کوئی غیر مردود کے درجہ پر ہوتا ہے تو اب تعداد اور اولیہ فضیلت نہیں ہوگی۔ البتہ اگر ایک خبر (واحد) میں فقط ایک ہی راوی ہو  
اور دوسری میں دو ہوں تو یہ روایت کثرت پر ترجیح ہوگی۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ (مطابق) ان کثرت روایات جب ترجیح ہوگا اور استدلال ہے حضرت امام محمد کے اس مذہب  
(قوال)۔ جس میں کلام اللہ نے ہانی کے سائل میں بیان فرمایا ہے کہ کدائی بکتاب الاستحسان من قسوط لیکن  
متبرج اناف نے حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو قطعاً ترک کر دیا ہے:

وإذا كانت في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحداً بقى خذ ما عشت للزيادة  
كما في الخبر السوي في التحالف وهو ماروي ابن مسعود رضي الله عنه أنه إذا اختلف  
المتبايعان والسبعة فائمة تحالفوا وتوآءا وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسبعة  
فائمة فأخذنا بالثست للزيادة، قلنا: لا يجرى التحالف إلا عند قبيل السبعة، لكان حذف  
الفيد من بعض الرواة لئلا يضطرب. وإذا اختلف الراوي فيجعل كالأخبارين، ويوصل بهما  
كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقتضي

حکمین کما روای اندہ نبی عن بیع الطعام قبل القبض، وروی أنه یبوع ما لم یقبض  
للم یقبض بالطعام، قلنا: لا یجوز بیع العروص قبل القبض، کما لا یجوز بیع الطعام قبله.

(ترجمہ و تشریح)۔ اور روایات: اگر دو مردوں میں سے ایک خبر کے الفاظ دوسری خبر کے بالمقابل زیاد  
ہوں تو اگر ایک (ای) راوی اس زیادتی کو بیان کرے اور دوسری ہوتا اس زیادتی کو قبول کر لیا جائے گا جیسا کہ تحالف  
والے مسئلہ میں روایت شدہ کو مع اس کی زیادتی کے ساتھ قول کیا گیا ہے وہ روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی  
ہے۔ اذا اختلفت ابی درموی روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ہے جس میں سب سے سبعة فائمة نہیں  
ہے بلکہ زیادتی کو ثابت کرنے والی روایت کو اختیار کر لیا گیا اور امانت نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ وہی اور وہی طایر  
سے قسم ہی وقت بی جائے کی ایک مردان (جس پر وہی ہے) موجود ہو۔

نکتہ: ابی اور بعض روایتوں سے جو کہ حذف کر دیا وقت ضبط کی وجہ سے ہو گیا ہوگا اور اذا فیہ اور راوی علی اختلاف  
(کے ساتھ بیان) کرے تو اب ان اختلاف روایات والی روایت کو رد و انجس کے حکم میں تسلیم کیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کیا

جانے کا چنانچہ یہ کہ یہ ہے کہ اختلاف کا دہربا ہے کہ مطلق کو متعین پر محمول نہیں کیا جائے گا اور اگر میں مثال: ایک روایت ہے،  
انہ غلغلة نہیں میں مع ان اردو سر کی روایت یہ ہے کہ غلبہ اسلام بھی میں مع ان کہ اول روایت متعین ہے طعنا کے ساتھ  
اور دوسری روایت میں حق نہیں لہذا احناف کے نزدیک یہ ہے کہ بقدر سے قبل ما مان کی نفی جائز نہیں جس طرح طعنا (نہ) کی  
حق بقدر سے پہلے درست نہیں۔

## ﴿اقسام بیان﴾

ولما اشرع المصنف عن بيان المعارض المشركة بين الكتاب والسننة شرع في  
تحفيس اقسام البيان المشركة بينهما، فقال: وهذه الحجج، يعنى الكتاب والسننة  
بالاسماها تحتمل البيان، أى تحتمل أن يبينها المتكلم شرع بيان من الاقسام الخمسة  
المعلومة بالاستقراء، وهو خمسة إما أن يكون بيان تقرير، وهو تأكيد الكلام بما يقطع  
احتمال المعجاز أو الخصوص، فالأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِفُ بِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ فِي  
قَوْلِهِ: طائفة يحتمل المعجاز بالسرعة فى السير كما يقال لسيرة: طائفة، فعوله ﴿يُظِلُّونَ  
بِحَنَاطِهِ﴾ يقطع هذا الاحتمال، ويؤكد الحقيقة، والنسب: مثل قوله تعالى: ﴿فَنَسِجَ  
الْعَلَمَ لَكُمُ كَلِيفٌ أَنُفَسُونَ﴾ فإن الملازمة جمع شامل لجميع الملازمة، ولكن يحتمل  
الخصوص، فأزول قوله: ﴿كُلُّهُمْ أَنُفَسُونَ﴾ هذا الاحتمال، وأكد العموم، أو بيان نصير  
كبيان المجمل والمشارك، فالحتمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقْبَسُوا النُّجْلَةَ وَاتُّرَا الزُّكَاةُ﴾  
فالحقه البيان بالسننة المتقوية والتعليق والمشارك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾ فإن قُرُوء  
لفظ مشترك بين العليم والحض، بينه البس لا يثبت بقوله: طلاق الأمة الثبات وعذتها  
حضنتان، فإنه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حتى لا ثلاثة اظهار، وأيهما يصحاح  
موصولاً ومفصولاً، وعند بعض المنكس لا يصحح بيان المجمل والمشارك إلا  
موصولاً، لأن المقصود من الخطاب بإيجاب العمل، وقام لول على لهم المعنى  
الموقوف على البيان، فالجواز تأخير البيان لأذى إلى تكليف المعال، ونحن نقول: يفيد  
الابتلاء باعتقاد الحفية فى الحال مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه، لأن تأخير البيان  
عن رلت الحاجة لا يصح، وأما عن الخطاب فبصحة، وربما يؤيد ما قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ  
لِّلرَّانَةِ فَاتَّخِذْ قُرْآنًا ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ﴾ فإن ثم لغو نسى، وهو يدل على أن مطلق البيان يجوز  
أن يكون مترادفاً، لكن حتمنا عنه بيان التعبير لما سألنا، فبقي بيان التقرير والتفسير  
على حاله يصح موصولاً ومفصولاً.

(ترجمہ و تشریح)۔ کتاب و سنت کی مشترک بحث تمارض سے فرقت کے بعد (اسی طرح) مشترک بحث





اور بیان تغییر کا علیٰ شرط والاستثناء، فإن الشرط المتعوض هو: لئلا ذکر مثل قوله: أفت صافق إن دخلت لئلا بیان معبر لما قبله من التحجیر إلى التعلیق: إذ لو لم يكن قوله: إن حدث الشرع يقع التلحاق في الحال، وبإثبات الشرط بعده صار معلقاً، بخلاف الشرط المقدم؛ فإنه ليس كذلك في إثباته، وهكذا الاستثناء في مثل قوله: لئلا عاقب أنفس إلا مائة غير وجوب السعادة عن دفعه، ولو لم يكن قوله: إلا مائة فكان الواجب عليه ألماً بفساده وإسما يصح ذلك موصلاً فقد: فإن الشرط والاستثناء كلام غير مستعمل لا ينبغي معي بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصلاً له، ولأنه قال <sup>عليه</sup> من حلف على معين وروى غيرها حياً، منها فليکفر عن يعينه لم يأت بامتناع هو حبر جعل فخلص التبعين هو الكفر، ولو صح الاستثناء مترجماً لجدعه محضاً أيضاً بان يقول الآن إن شاء الله تعالى، ويسقط التبعين، وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يصح منبشراً أيضاً لما روى أنه قال: لا غزو في قبريما لم قال بعد صفة، إن شاء الله تعالى وهذا الفصل غير صحيح عندنا، وروى أنه قال أبو جعفر بن منصور الدراشي الذي كان من الصنفاء، انعباسي لاسي حبيبة: لم خالفت حمدي في عدم صحة الاستثناء مترجماً؟ فقال أبو حنيفة: لا، صح ذلك يترك الله في يعتك أي يقول الناس الآن: إن شاء الله فنفخص يعتك فتعذر الدراشي وسكت

(ترجمہ و تشریح)۔ تیسری قسم بیان کرتے ہیں کہ تفسیر میں ہے: لئلا کے لغوی۔ نہ مکن معلوم۔ نہ میں

اس میں تفسیر اور تبدیلی کرنا یا اضافہ شرط کے ساتھ مل کر کرنا، مثلاً: امرنا

فان تیر۔ مثلاً کے کام میں شرط و موصوفہ کو دیتے ہیں تفسیر یہ کرنے والا کام (ایمان) ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اب جب تک شرط نہ پائی جائے گی تو امر نہ ہوگا مثلاً: اس، ملحق نہ دے، ملحق نہ اگر اس عبارت میں۔ حالت الشرع نہ ہوتا تو فی الحس طلاق واقع ہو جاتی اب جب کہ اس میں شرط آئی تو کوہ ملحق ہو گیا ایسا اگر شرط مقدم و جواب یہ نہیں ہے کہ کام بند کر دے گا۔ یہ حد تک کہ جس طرح شرط کا تفسیر کرتے ہیں اسی طرح استثناء کی تفسیر تبدیل کر دیتے ہیں مثلاً: "عالمی" نفس الامتداد، اس استثناء نے اس مشرکے دوسرے سو کے حق کے وجوب کو بھی مل کر دیا اور اس کا حکام میں نہ آتا تو اس پر ایک ہزار (۱۰۰۰) کی کل رقم واجب ہو جاتی۔ لہذا استثنیٰ ہے: ایک سو (۱۰۰) کی رقم کو کھنڈا۔

اور استثنیٰ ہے۔ اور بیان تفسیر صرف بحال اصل میں، دیکھا ہے کہ شرط اور استثناء دونوں تفسیر متعلق کام ہیں۔ تفسیر ماقبل کام سے پائی معنی کا مادہ نکلا دینے ہذا ضروری ہے کہ وہ کام سے مادہ حاصل ہو، لاسی جیسے کہ اس حدیث سے بھی ادا ہے اس کی جانب اشارہ ہے مگر یہ اس حدیث میں حدیث میں کفار کے ذریعہ شریعت سے نکل جانے کی صورت بیان کر رہی ہے اگر استثناء مترجماً (مترجم الکلام) کی صورت میں بھی جائز ہو تا تو ہذا مشافہ بھی حشر سے نکل جانے کی صورت بیان کر رہی ہے جو جائز کا مثلاً اس طرح سے نظام: اس سے دائرہ بنتے ہیں کہ یہ ممکن بالحق جو مانے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ بیان تفسیر و تفسیر میں جو کہ ہے اس میں بھی بدعتیہ اور بدعتیہ علیہ السلام لا غزوہ فی قبريما یہاں آیت میں ہے کہ

لنشاء اللہ فرمایا احسان کے نزدیک یہ نصیح نہیں ہے کہ حضرت اسی عباس (رضی اللہ عنہ) سے اس کی روایت کرنا غیر ثابت ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ایک دفعہ گھبراہٹ۔

حضرت امام اعظم سے ابو نعیم بن شعور (رضی اللہ عنہ) نے جو کہ اس وقت کے غلام ہامیر میں سے ہوئے ہیں۔ سوال کیا کہ آپ ۱۸ سے جدا ہو (ان پر اس (رضی اللہ عنہ) سے استنساہ لڑائی کے باب میں کیوں اختلاف کرتے ہیں؟ حضرت امام اعظم (رحمۃ اللہ علیہ) نے جواب دیا کہ یہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو آپ کی بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت دے کہ کثرت انسان آپ سے کہہ سائے تو بیعت کر میں اور اس کے بعد (اسی وقت مثلاً) انشاء اللہ کہہ دیں تو آپ کی بیعت ختم ہو جائے گی اس جواب کو سن کر اندھا فانی حمیر ۱۸ اور چپ رہا۔

واختلف فی خصوص العموم، فعندنا: لا يقع متراجيا، وعند الشافعي يجوز ذلك، هذا الاختلاف في تخصيص يكون اعماء، وأما إذا خص العام مرة بالموصول فإنه يجوز أن يخص مرة ثانية بالمتراجي اتفاقاً، وهو مبني على أن تخصيص العام عندنا بيان تغير، فلا يجزم بتقيد بشرط الوصل، وعندنا بيان تقرير، فيصح موصولاً ومفصولاً، وهذا معنى ما قال: وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً، وبعد الخصوص لا يفي القطع، فكان تغيراً، أي كان التخصيص بيان تغير من القطع إلى احتمال، فتعبد بشرط الوصل، وعندنا ليس بتغير بل هو تقرير للطلب التي كانت له قبل التخصيص، فيصح موصولاً ومفصولاً، ولما تقررو عندنا أن تخصيص العام لا يصح متراجياً ورد علينا ثلاثة أسئلة: الأول: أن الله لم ير أن لا يبي إسرائيل ببقرة عامة حين طهروا أن يعلموا قتل أخيه، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ثم لما حاولوا أن يعلموا أنها بأكى كمية وكيفية ولون؟ فسبها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل، فقد خص العام جهداً، وهو البقرة متراجياً، فاستأثر إلى جوابه بقوله: وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقيد المطلق لا من قبيل تخصيص العام، لأن قوله: بقرة نكرة في موضع الإثبات، وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، لكن نسخاً لذلك صبح متراجياً، لأن النسخ لا يكون إلا متراجياً، الثاني: أن قوله تعالى عذاباً لنوح عليه السلام ﴿وَلَا تَسْلُكُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ مَكْنُتٍ﴾ وَأَخْلَكَ ﴿أَي أَدْخَلَ فِي السَّعِينَةِ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ مِنَ الْحَيَوَانِ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ذَكَرًا وَأُنْثَى، وَأَدْخَلَ أَخْلَكَ أَيَّهَا لَهَا، فَلَا أَهْلَ عَامٍ مَعَارِلَ لِكُلِّ أَوْلَادِهِ، ثُمَّ خَصَّ مِنْهُ كَعْبَانَ بْنِ نُوْحٍ بِقَوْلِهِ: ﴿بَنُوهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، فقد خص العام متراجياً جهداً أيضاً؟ فأجاب بقوله: والأهل لم يتناول الابن، لأن أهل النسي من كان تابعه في العن، والطاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر أهلاً له.

(ترجمہ و توضیح)۔۔۔ اختلاف میں یہ عمومی تخصیص میں اختلاف ہے نہ کہ (ایماندار) ترائی

کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

ابنہ اگر عام کی تخصیص ایک مرتبہ حاصل ہو گئی تو اب باقرائی دوسری مرتبہ تخصیص کا اتفاق جائز ہے۔ اور حضرات ائمہ کا یہ اختلاف دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ حاتف کے نزدیک عام کی تخصیص بیان فقیر ہے لہذا ضروری ہے کہ اصل کام کی شرط کاٹی جائے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیان فقیر ہے جو کہ مرد و صورت میں درست ہو سکتا ہے، بقصل ہوا یا بوجہ، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وہ حدیث عام سے اسی کو بیان کیا ہے جس کی توضیح شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔

معنی کی عبارت وہ حدیث کا ترجمہ ہے: یا ختوف اس امر پر مبنی ہے کہ حاتف رحمہ اللہ کے نزدیک ہم شش خاص ہی کے ہونا ہے تخصیص ہونے میں عداوت کے لیے واجب حکم کی تخصیص کے بعد طبیعت باقی نہیں رہتی۔ لہذا وہ تخصیص بیان فقیری ہو گیا کہ اس نے طبیعت کے متم سے نکال دیا اور احتمال کے دید کی جانب منتقل کر دیا اس وجہ سے اس کو مصل کی قید کے ساتھ متقیہ کہ باہر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بیان فقیر ہی نہیں ہے بلکہ وہ فقیر ہے (مگر) فقہی ہے جو کہ عموم سے قبی تخصیص ہو۔ لہذا وہ دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

ولسا نفرد فی اختلاف کا یہ مسلک کہ تخصیص عام باقرائی جائز نہیں (اس کے ثبوت کے بعد) حاتف پر نہیں مبالغہ وارد ہوئے ہیں۔

الاول فی اللہ تعالیٰ نے قرہ می اسرائیل کو ایک عام فقرہ کے ذریعہ کرنے کا حکم فرمایا تھا یہ امر اس وقت ہوا تھا جبکہ نبیوں نے اپنے ہمائی کے قافل کے حامل کو روایات کرتے کا سوال پیش کیا تھا مذہب یہ فقرہ کے امر پر قرہ می اسرائیل نے فقہ کیا کہ اسی فقرہ کا رد کفر وغیرہ کیا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں خبر دی اس سے متعلق تفسیلات بیان کی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس مقام پر عام کو نہ مگر کیا گیا ہے اور یہ تخصیص فقرہ میں باقرائی ہوئی؟ مصنف رحمہ اللہ جواب دے ہوئے فرماتے ہیں: ہر دو ہی بضرورت ہی اسرائیل ہی کہ یہ بیان مطلق کو مشہد کرنے کے قیل سے ہے کہ عام کی تخصیص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ فقرہ عام اثبات میں مگر واقع ہے جو کہ "خاص ہوتا ہے" فرد واحد کیلئے مضرع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے (لیکن) جب یہ کہنا نہیں ہے اوصاف کی تفسیلات کا سوال آیا)

اسی بیان کو فتح کا رد کیا جائے گا اور یہی وجہ یہ کہ یہ بیان باقرائی جائز ہے کیونکہ فتح تو باقرائی ہی ہوا کرتا ہے۔

ثانی: سوال دہائی کی تقریر اللہ تعالیٰ نے حضرت نوراً رحمہ اللہ سے خطاب فرماتے ہوئے فرمایا تھا اسلک فیہا "یعنی اپنی سمیت میں کئی شہدیان کی ہر جس سے ایک جوڑا ہوا ہے اس کو اہل کیجئے سوار کیجئے" اہل اہل تمام ہے جو تمام ہوا پر اطلاق کرتا ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کھان کو اس سے خاص کر دیا ہوا کہ اس اس اشارہ سے "اہل کوس بین لغزوں" جو کہ باقرائی ہوا۔

جواب لو الاعمیہ: یعنی اللہ تعالیٰ اس پر صادق آتا ہے (یہی رحمہ اللہ کے حق میں) اس وجہ سے کہ یہی رحمہ اللہ کے اہل میں ہر وہ فقرہ ہوتے ہیں جو کہ میں میں جاتی ہیں نہ کہ وہ جو کہ سب سے غرض رکھتے ہیں، لہذا کافر یا بنی رحمہ اللہ کے اہل میں داخل نہیں۔

لا اند یمن بقولہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ لَکُمْ مِنْ أَلْبَک﴾ حتیٰ یكون تخصیص العام متراعیاً،

ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى منه اولا بقوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ القول في قوله  
 لم يكن الأصل في السب مراد: لما احتيج إلى الاستثناء، ولكن هو محال لم يتطرق له العبارة  
 منعته عليه حتى سال من الله تعالى: ﴿وَرَبِّ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ وإن ذلك الحق وأنت  
 أنحكمت الخ كمين قال يا نوح إنه ليس بين أهلك إنه فضل غير صالح في الثالث ان قوله  
 تعالى: ﴿وَأَنكُم مِّنْ ذَوِي الْأَلْهَامِ﴾ كلفه ما عطف جملتهم في كلمة ما عطفه لكن معبر سواء  
 فقال عبد الله بن الزبير: اليس ان عيسى وغزير عليهما السلام والملائكة قد غلبوا من  
 دون الله، فلو أنهم يعلمون في الدار؟ فنزل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمُبِينَ مَسَّحَتْ لَهُم مِّنَ الْخُسْنَىٰ  
 أُوتِيكَ غَنِيًّا مِّنْهُم مِّنْ ذَوِي الْأَلْهَامِ﴾ فاجاب بقوله: ونحوه تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمُبِينَ  
 مَسَّحَتْ لَهُم مِّنَ الْخُسْنَىٰ﴾ لأن كلمة ماله ذات غير العقلاء، وعيسى عليه السلام ونحوه  
 لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبير ابدى سائل تعنتا وعنادا، ولذا قال له  
 ابي سفيان: ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت ان ما لغير العقلاء، ومن للعقلاء.

(توضيح و تشریح) : لانا یہ صورت نہیں کر اس آیت "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" سے اس میں تخصیص پیدا  
 کر دی تھی کہ اس وجہ سے حضرت نوحؑ کی اولاد میں داخل نہیں۔ (اس کا ذکر وہ ہے جو کہ ذکر ہوگا)  
 بلکہ یہ رد عہد ہے۔ صنف کے یہ مذکور ہر ایک حضرات میں سے کسی کو فرمایا ہے کہ یہی خالق ہے اور  
 حضرت نوحؑ کی اولاد کے یہی کواں قول تو انہوں نے اپنے خالق سے فرمایا تھا کہ "تو میں نے تو سے  
 نے ثابت وہی حقیقت کی وہ ہے اپنے بچے کے حق میں۔" اسی آیت میں مذکور ہے کہ جب آپ کا بیٹا آپ کے اہل میں داخل  
 نہیں تھا اور سب اعتبار اس میں نہیں تھا تو پھر استثناء کیوں کیا؟

(الفائدہ) : مدارج النور نے اس جواب پر اشعار کے ذریعہ یہ کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ جواب واضح (اس  
 احادیث) میں ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

فتاویٰ احمدیہ کے سوال کو تقریر فرمائی: ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ اس میں کہہ دیا ہے جو کہ  
 تعالیٰ کے اس وجہ سے (یا اہل) یہ میرا ہی صانع ہے جس پر میرا اس کی بھری ہے سوال کیا کہ یہ معرفت بھی جنم کی آفتاب  
 میں صاف دیکھ جائیں گے اس سوال کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ اس میں کہہ دیا ہے جو کہ  
 یہ دونوں آیت نے باہمی اثر کے ساتھ مل کر حکم کو جس میں آیا۔

جواب دیتے ہوئے مستند فاضل فرماتے ہیں قرآن تعالیٰ "اسکے حق" کہ یہ آیت معرفت میں ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ (حضرت  
 مومن علیہ السلام اور مالک) کا صاف اشارہ ہے جس میں یہ معرفت شامل ہے جس میں آیت "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" مستثنیٰ  
 ہے۔ ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ سے تمہیں کہنا کہ تم نہیں آئے گا۔ اس جیسے کہ کلمہ (برائے عموم) ہے (غیر ذی  
 حق) کہنے اور معرفت میں ان ﴿وَأُولَٰئِكَ لَا تَتَّبِعُ خَلْقَهُ﴾ (غیر ہم) اور ذی عقل ہیں۔ جس طرح داخل ہو سکتے ہیں؟

البت ان البری کا سوا کسی کو لغت اور علماء کی وجہ سے تو انکی وجہ سے کہ آپ علیہ السلام نے اس کے حق میں ارتداد فرمایا، مہلک مسلمان فوت نہ کر اس نے یہ بھی فرق نہیں کیا کہ مایہ مضامین کیلئے اور مسلمان کیلئے آسان ہے۔

ثم لما كان بيان الطير متعلقاً بالشرط والاستثناء، وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاصدة ترك ذكره، واشتغل ببحث الاستثناء، فقال: والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بغير المستثنى. متعلق بالكلم كانه قال: والاستثناء يمنع التكلم بغير المستثنى مع حكمه، يعني كانه لم يتكلم بغير المستثنى أصلاً، فجعل تكلفاً بالباقي بعده، أي بعد الاستثناء، فإذا قال: له على ألف درهم إلا مائة فكانه قال: له على نبح مائة فغير المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في المتعلق بالشرط لم يتكلم بالجزء حتى وجد الشرط. وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة، يعني أن المستثنى له حكم عليه أولاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: لقان على ألف درهم إلا مائة فإياه ليست على، لأن سطر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها، فعرضاً لنافعها، وقيل: لاندك يظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه كقوله: لقان على ألف درهم إلا ثوباً فلعندك لا يصح الاستثناء؛ لأنه لا يصح بياناً. وعند بصح، فينقص من الألف قدر قيمة الثوب؛ لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته، ولا يخلو هذا عن عُدَّة لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، هذا دليل للشافعي على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة، لأن النفي والإثبات بتعارضين معاً ولأن قوله: لا إله إلا الله للترديد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلفاً بالباقي لكان نفياً للغير لا إثباتاً له، لأن المعنى حينئذٍ إله غير الله، فيكون نفياً للغير الله لا إثباتاً لله الذي هو الحق مقصود، وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة، إذ يكون المعنى حينئذٍ لا إله إلا الله لأنه موجود. وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْتُ لَهُمْ أَلَيْسَ لِي بِتُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْفَرَمِ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ أي بت توح عليه السلام في الفرم ألف سنة إلا خمسين عاماً الذي كان قبل الدعوة أو عشرين عاماً الذي عاش فيه بعد غرقهم، فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كلفاً في الخبر والفظة. ومقروط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الإيجاب، فعملنا أن ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي. ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا: إنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي.

ترجمہ و تشریح :- بیان خبر کی (۲) جمیں میں (۱) شرط (۲) استثناء (۳) کی تفصیل معلوم ہو چکی (۴) شرطا بیان (۵) وجہ سے کہ حضرت نے فرمایا کہ مایہ مضامین کیلئے اور مسلمان کیلئے آسان ہے۔









محدود کام سے درست نہ ہو یا یہ صورت کہ ناقص کام کی جنس کے خلاف ہو علمائے دینی و اصطلاح میں اس کو مستثنیٰ منقطع سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر اشتہار کا اطلاق جو نری ہے حرف اشتہار کی رعایت کی وجہ سے لیکن یہ مستقل کام کی حیثیت رکھتا ہے معنی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ معنی میں یعنی مستقل ہوتا ہے سابق کلام سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿فَإِنْهُمْ يُعَذِّبُ اللَّهُ النَّاسَ بِالْآيَاتِ﴾۔ اور اللہ تعالیٰ اس آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلام کو دیکھ کر فرما رہے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے یہ فرمایا تھا کہ وہ بت جن کی تم پر جا کر نے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں لیکن وہ بت کا معنی میرا دشمن نہیں اور تمام میں رب العالمین داخل نہیں یہ واضح ہے لہذا یہ کلام ہو کہ ﴿إِلَّا رَبُّنَا فَخُفِّضُوا﴾ ہے مستقل کلام کی حیثیت سے ہوتا ہے اس امر کا احتمال ہے کہ دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پوجا (عبادت) بھی کرتے ہیں تو اس صورت میں اس امر کا اشارہ کا منہ یہ ہوگا۔

فان حمل فہ۔ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا جن چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں اس مطلب کو بعض مفسرین نے اختیار کیا ہے جس تفسیر کی رو سے یہاں اشتہار منقطع ہوگا اور یہ تفسیر کی جائے پر منقطع۔ والاستثناء۔ اور اگر اشتہار کلمات معطوف کے بعد آئے ہیں صورت کہ ان کلمات کا مطلب ایک دوسرے پر ہو رہا ہے (یعنی چند کلمات ہیں اور وہ سب عطف کے ساتھ لائے گئے ہیں) تو اس اشتہار کو تمام کلمات معطوف پر مانع کیا جائے گا (یعنی ان تمام کلمات سے اشتہار کرنا مقصود ہوگا) یہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے مثلاً: ﴿لَیْسَ فِیْہِ سَیِّئٌ مَّا عَلِیْہِ﴾ اور علیہ السلام کا علی علیہ السلام اور کریم علیہ السلام لہذا حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک میں تمام لاف مینا سے مانع اشتہار ہے اور آپ اس کو شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح کسی آدمی شرط اس طرح عطف کے ساتھ وارد ہو تو یہی صورت ہوتی ہے کہ کلمات معطوف کے ساتھ اس شرط کا تعلق ہوتا ہے مثلاً: ﴿وَلَا یُفْلِحُ الْوَاحِدُ﴾۔ اور اس مثال میں جملہ درجات کی خدائے تعالیٰ وار پر موقوف ہے۔

وہذا۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے جو اشتہار کو شرط کے مثل قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بیان تفسیر ہیں لہذا نہ سب کی ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہو۔

رعدنا۔ اختلاف کے نزدیک اس صورت میں اشتہار کا تعلق من حیث الحکم صرف اس کے لئے ہوگا جو کہ اس کے قریب ہے بخلاف شرط کے کہ وہ تو یہ کلام سابق کو تبدیل کر دیتی ہے اس وجہ سے اس کا تعلق تمام معطوف کلمات کے ساتھ علی ہوگا (اور دلیل) یہ ہے کہ اشتہار کلام کو اس نوعیت سے باہر کر دیتا ہے کہ وہ تمام کلام پر عمل کر سکے اللہ تعالیٰ اس سب کی معلوم ہوتا ہے کہ اشتہار کا تعلق تمام معطوف کلمات کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ جس وقت اشتہار مستقل نہ ہو تو سب کے ساتھ اس کا تعلق ہو سکتا ہے لہذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کو جملہ اعمیاد (تمام خبروں) کی جانب منحرف کر دیا جائے گا کیونکہ قرآن اور احادیث پر ایسا ہر جہ خلاف ہے چونکہ شرط میں غرضت نہیں کہ شرط اصل حکم سے تدارک کر دے بلکہ اس کا اصل حکم پر خوار ہوتا ہے یعنی وہ ضرورتاً عملی رہتی ہے۔ اگر شرط کے داخل ہونے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تو (صرف یہ آتی ہے کہ) وہ حکم کو تبدیل کر دے یعنی فی الفور اس کا حکم نافذ نہ ہونے دے بلکہ شرط کے متعلق ہونے تک اس کو متعلق کر دے پس اس وضاحت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ شرط میں یہ ملاحظہ ہے کہ اس کا تعلق باسحق کے تمام کلمات (معطوف) کے ساتھ ہو کیونکہ عطف کی وجہ سے

مشاورت کے پائی جائی، چاہا وہ معتقد تھا کہ شرط ہے کہ ایک ہی شخص کی ایک ہی بات کو دہرائے ہوئے بغیر فرماتے ہیں کہ اس بات کے بدلے میں صنف مختلفہ کے شراب اور مشروبات کو بیان کرنے کی قیام میں شریک ہے اور اس مقام پر بیان نہیں کیا جاتا کہ وہ ہیں اس اعتبار سے کہ کوئی نقصان نہیں اس حدت کے حصول بقصد کے بعد آریاں ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں۔ یعنی اس مجلس کو تبدیل قویٰ یعنی کے اعتبار سے تسلیم کیا کہ یہاں معنای بیان یہ ہے کہ ایک ہی بات کو دہرائے بغیر فرماتے ہیں۔

او بیان ضرورۃ، عطف معنی قولہ: بیان تغییر، ای بیان الحاصل بطریق الضرورۃ، وہ معنی بیان یقع بعد لم یوصع له ای السکوت؛ إذ الموضوع للبیان هو الکلام دون السکوت، وهو إما أن یکون فی حکم المنطوق، ای بیان (إما أن یکون فی حکم المنطوق، أو الکلام لمعدن المسکوت عنه یکون فی حکم المنطوق کفر له تعالیٰ) وورثہ أن لا یؤثر فیہ التثانی، فإن صدر الکلام أوجب الشرکۃ مطلقۃ فی وراثۃ الأولین من غیر تعین نصب کل مہمما، ثم تخصیص الأم بالثانی صریحاً، لأن الأب يستحق الباقي، فکأنه قال: لأمه الثلث ولأیه الباقي، أو ثبت بدلاله حان المتکلم، ای حال

الماکت المتکلم بلسان الحال، لا بلسان العقل

کسکوت صاحب الشرع عبد امر یغایب عن البعیر، یعنی أن الرسول عبہ تملأ إذا رأى ثمرًا یاشرؤفہ ویدملونہ کالمصارفات والشرکات، أو رأى شيئاً یباع فی السوق ولم ینکر عبہ تعلم أنه مباح، فمسکوتہ اقیم مقام الأمر بالإباحۃ، وفي حکمہ سکوت الصحابۃ رضی اللہ عنہم بشرط العذرۃ علی الإذکار، وكون لفاعل مسماً كما روى ابن امة أبقت وتزوجت رجلاً، فولدت أولاداً، ثم جاء مولاهما، ووقع هذه القضية إلى عمر رضي الله عنه، فغضى بها لمولاهما وقضى على الأب أن يغضى عن الأولاد، یاخذهم بالبيعة، وسکت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها، وكان ذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم، فكان إجماعاً على أن منافع ولد المتوفى لا تضمن بالإختلاف، أو ثبت ضرورۃ دفع الضرر عن الناس، وهو حرام کسکوت المتوفى حين رأى عبده يبيع ويشترى، فإنه يصير إذا لم يفسد في التجارة عندنا، لأنه لو لم يكن مأذوناً بنظر الناس به، ودفع الضرر عنهم واجب، وقال: فإن لم يكن مأذوناً، لأن مسکوتہ یحتمل أن يكون للمرضى بتصرفه وأن يكون لموطء العطف، والمصطلح لا يكون حجة، أو ثبت ضرورۃ كثرة الكلام، أي كثرة استعماله أو طبع عشرة به بدل على ما هو المبرر كقوله، على مائة درهم، فإن العطف سهل نيأناً؛ لأن العدة أيضاً درهم فكأنه قل له على مائة درهم ودرهم وإنما حذف لفظ الكلام أو لكثرة استعماله كما يقولون: مائة وعشرة دراهم يريدون به أن الكل دراهم، وهذا أيضاً يثبت في الذمة في أكثر المسامحات كالمكيل والموزون، بخلاف قوله: له على مائة

وشرک، فلائی الشرک لا یست فی الذمۃ الا فی السنۃ فلا یكون بیاناً؛ لان العائۃ ابصاراً  
الشرکاء، بل مرجع الی الثقات فی تعبیرہ، وقال الشافعی، المراجع الیہ فی تفسیر العائۃ الی  
جميع الموضع، فیجب فی الحال الاول ایضاً دوہم ومن العائۃ ما یبینه، وقد ذکرنا فرقہ.

(توضیح و تفسیر)۔ آج بیان تفسیر پر اس عبارت کا عقد ہے بلکہ اقسام بیان میں سے ایک قسم بیان  
ضرورت بھی ہے یعنی وہ بیان جو کہ ضرورت کے وقت تکلم جاری کرے یاں ضرورت میں یہ نہ ادا ہے۔ ایسی ہی سب کے  
قبیل سے ہے بخلاف غیر اقسام بیان کے کہ ان میں اصل صحت اداء ہی الحاصل کی ضرورت نہیں ہے اس کی قرینہ یہ ہے  
کہ جس موقع پر تکلم کا سکوت کرنے سے منع (مناصب نہ ہو) اس مقام پر وہ سکوت نہ کرے بلکہ ہند ضرورت کلام جاری  
رکھے کیونکہ اصل موضوع بیان کیلئے کلام نہ کرے سکوت نہ کرنا نہیں۔ لہذا اگر سکوت کیا تو اس موضوع اور لے کے خلاف ہوا۔ بیان  
ضرورت کی دو صورتیں ہیں (۱) اور بیان منطوق کے علم میں ہو گا یا وہ کلام جس کو سکوت وقت سے منع و قہر کر لیا ہے منطوق کے علم  
میں ہو۔ (۲) اور اگر کسی قسم سے یہ کہ تکلم کی حالت میں نہ سکوت کر لیا ہو کہ بیان ضرورت مکمل ہو چکا ہے اگر ضرورت ہو تو تکلم  
خاموشی نہ کرنا گویا بیانات زبان حال سے ہو رہا ہے۔

(حاشیہ)۔ مگر میرا خیال یہاں ہے جیسا کہ شارح محقق نے اپنی عبارت سے اشارہ کر دیا ہے (۱) بیان۔ (۲) یا کلام  
مثنیٰ میں حال سے مراد زبان حال ہے زبان قول نہیں۔ اور لفظ اعلم بالحوادث

صورت اول کی مثال اسناد غائبی زور قہر اس آیت میں ضرور کلام و لفظ کی درافت کو لکھا گیا خاص ضرورت کے  
(معنی نہ ہو)۔ ثابت کیا اس کے بعد والدہ کا حضرت خاتم کے بیان کر دیا تو اس کو بیان ضرورت کیا ہو گا۔ اس وجہ  
سے کہ اس کے علاوہ جو قرآن و ہادیس کا مقتدا ہو گا اور وہ یہ عبارت اس طرح ہوگی "واعلم انک لا یجوز لایہی"

سکوت، لیکن یہ مثال ہے قسم دوم کی یعنی صاحب الشرع علیہ السلام نے جب کسی امر اور سوال کو منع فرمایا کہ یہ  
لوگ یا زور قہر میں حالات کرتے ہیں مثلاً صلوات، مشارکت یا اور متروک و غیرہ اور امور کو یاد جو یاد رکھ کر نہ کے ان پر  
انکار نہیں فرما دے بلکہ آپ فتویٰ دینے پر آمادہ ہیں۔ ہے تو معلوم ہو گا کہ وہ عمل میں ہے۔ لہذا آپ علیہ السلام کا سکوت  
تمام مقام اہمیت کے ہوا اور حضرات صاحب رحمۃ اللہ علیہم کے سکوت کا ختم بھی یہی ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ ان کو انکار پر  
قدرت نہ (اور وہ کسی کے یا زور سکوت کریں تو معلوم ہو گا کہ یہ صحت ہے)۔

تو کہن: لیکن کا عطف علی التقدرت پر ہے لیکن بشرطیکہ وہ افعال مصلحتوں کے افعال میں سے ہوں کہ جن پر یا زور  
قدرت ہونے کے تریخ نہ ہو وہ بیان ہونے کی دلیل ہے لہذا اگر کار کے افعال پر سکوت ہو تو یہ سکوت محبت نہ ہو گا اور دلیل  
اباحت نہ ہوگی۔

کے بارے میں۔ لیکن اس واقعہ میں حضرت محمد ﷺ نے منافع اہل سنت پر ہونے کے وجہ سے سکوت فرمایا اور اس  
طرح باندی کے والد کے مخالف کے طاق سے بھی سکوت کیا اور یہ حضرات صحابہ علیہم السلام کی موجودگی میں سب کچھ ہوا۔ یہ  
سکوت کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ تمام مذہب علیہم السلام کا اجماع ہو گیا اس پر کہ ہند ضرورت کے منافع کا اہل سنت واجب نہیں ہو گا  
اور منافع ہونے کی صورت میں حلال ہو گا۔

تو ہے۔ ایک صورت یہ بیان کیا ہے کہ ضرورتاً اس کو پانچ قسم کیا جائے تاکہ انسانوں سے ضرورتاً کفر نہ کیا جائے جو کہ حرام ہے مثلاً ایک مالک نے دیکھا کہ اس کا غلام مریض و دروخت کرتا ہے وہ چپ رہا لہذا اس وقت کا یہ چپ ہو جانا خلاف کے نزدیک اس غلام کے لئے بھلاہٹ ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اگر اسی حالت میں اس کو اجازت پر حمل نہ کریں گے تو اس سے لوگوں کو نقصان ضرر ہوگا جبکہ ضرر کو دفع کرنا واجب (مکمل) ہے۔ حضرت امام زکریاؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبد آزاد نہ ہوگا اس وجہ سے کہ سکوت میں داخل ہیں (۱) رضاعت میں (۲) یاہر عقلی نہ ہو جسے بھی ہو سکتا ہے اور جس چیز میں داخل ہیں وہ گمراہ و جہل نہیں ہو سکتا۔

نوٹ: ہم ایک صورت (والذہ بیان کی یہ ہے کہ) کثرت کلام کثرت اشتہار یا دخول عبادت ہوئے کی وجہ سے اس کو ضرر و تباہی نہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ عبادت مراد کلام پر دلالت کرتی ہے مثلاً ایک شخص نے اقرار کیا "علی ماہ و درہم" لہذا اس عبادت میں معصیت کے ساتھ درہم کا ناسخاں ہے اس وجہ سے کہ نفسانیت مراد بھی درہم ہی میں اور اس کی اصل مراد اس طرح ہوگی "تہ علی ماہ و درہم و درہم" اور دل عبادت سے جو سبب کی تیز کو حذف کیا گیا طول کلام سے بچنے کی وجہ سے یا کثرت اشتہار کی وجہ سے چنانچہ اس طرح کلام کرتے ہیں "ماہ و درہم" اور مراد اس سے درہم ہی ہیں مگر چہرہ کے بعد درہم نہیں لایا گیا اور اس طرح سے کثرت معاملات میں مستعمل ہے۔

مثلاً غلامات، موزونات ہیں، لہذا اگر اس طرح کہہ "تہ علی ماہ و درہم" اس میں ثواب یا نوبل بہت ہوگا عبادت عقد میں ہوگا اور جب اس کو بیان برائے ساقہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو شکل سے سوا کیا جائے گا تاکہ وہ اس کی تفسیر کرے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نزدیک تمام اس طرح کے مواضع میں غلام سے رجوع کر کے اس کی تفسیر معلوم کی جائے گی خواہ وہ کثیر الاشتہار ہو یا نہ ہو۔

دفعہ دوم: یہ ان احواف کے نزدیک اتنا روشن نہیں فرما دیا ہے۔ اس کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے یعنی کثیر الاشتہار ہونا دلالت مال ہے اس کے بیان پر۔ لہذا ضرورت نہیں ہوگی کہ احاطہ علیٰ غایت کی۔

انسانی تبدیلی، معصیت علی قولہ: بیان ضروریہ، وهو التسخیر فی الطلعة، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مُّكَانَ آيَةٍ﴾ لم قال: ﴿فَمَا نَتَّخِذُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْشِئُهَا﴾، فعملنا أمهما واحد، ومعنى بيان التبدیل أنه بیان من وجہ وتبدیل من وجہ علی ما قال، وهو بیان لمدة الحكم المحطوف الذی كان معلوماً عند اللہ تعالیٰ، وإلا أنه أطلقه، فصار ظاهراً للبدل فی حق البشر، یعنی أن اللہ تعالیٰ أباح التحريم مطلقاً فی أول الإسلام، وكان فی علمه أن یحرمها بعد مدّة البتة، ولكن لم یقل لنا: ینى أیبح التحريم إلى مدّة معينة بل أطلق الإباحة، فكان فی زعمنا أنه یسفی هذه الإباحة إلى یوم القیامة، لم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة لكان تبدیلاً فی حقنا، لأنه بدل الإباحة بالحرمة، یلغاً محضاً فی حق صاحب الشرع لمعاد الإباحة الذی كان فی علمه، فكونه بیاناً فی حق اللہ تعالیٰ وكونه تبدیلاً فی حق البشر، وهذا یستلزم القتل إذا قتل إنسان إنساناً، فإنه بیان لموته المقدورة فی علم اللہ تعالیٰ وتبدیل فی









وجود التبع آتية، وعندهم هر بيان مدة العمل باليقين، فلا بد أن يتعكف من الفعل اليقيني.

**(توضیح و تشبیہ)** سو شرطہ ہے: فتح کی شرط! اہل سنت دواعیٰ کے نزدیک (کم از کم) اس قدر وقت ہو کہ قلب میں اعتقاد ہو سکے، فعل پر ممکن ضروری نہیں، معتزل کے نزدیک کم از کم فعل پر قائم ہونا فتح سے فعل ضروری ہے۔ نزد اہل کے بموجب قلب میں اعتقاد کا زمانہ حاصل ہو گیا تو اب فعل زمانہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اہل سنت دواعیٰ کی دلیل: زمانہ النسبی بخلاف: معراج میں پچاس وقت کی نمازوں کا حکم ہوا اور اس کے بعد پانچ کے بعد ۱۵۰۰ کو مستوح کر دیا گیا پندرہ عرض کرنے کے بعد کسی ساعۃ کو پندرہ آیت ہزار میں پھر یہ تسلطانے سے قبل ہی شاپ کو اور دست کو اس کے عمل پر ممکن حاصل ہو چکا تھا آپ ﷺ کو اس کے اعتقاد پر ہی ممکن حاصل ہوا۔ آپ ﷺ دست کے امام ہیں۔ لہذا آپ ﷺ کا اعتقاد کر لینا امت کے حق میں کافی ہوگا۔ لہذا اس تقریر سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

لہذا: یہاں پر اختلاف اہل سنت والجماعت اور معتزل کے درمیان بعد حاصل ہے جو ہے ہوا ہے کہ ہمارے نزدیک فتح کا حکم عمل تکب کیلئے مدت حکم کا بیان کرنا ہے نہ حیث الامل کی تکدیہ گل اعتقاد ہے اور بدن کے عمل کیلئے جہاں اس سے کہ قلب کا کسی امر پر جب اعتقاد لازم ہو گا اسی وقت وہ اعتقاد و جوارح سے عمل میں آئے گا۔ لہذا جب اصل میں موجود ہو گیا تو ضروری نہیں کہ لازمی طور پر اس کے وقوع میں بھی پایا جائے اس کے برخلاف معتزل کے نزدیک فتح کا حکم ہے عمل بدن کی مدت کو بیان کرنا۔ لہذا ان کے نزدیک اس قدر مدت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔

ثم شروع فی بیان ان آية حجة من الصحيح الأربع تصلح فاسخة أو لا، فقال: والقياس

لا يصلح لاسخا، أي لئلا يكتفى من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لأن أصحابه تركوا العمل بالرأى لأجل الكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه: لو كان الدين مائرا لكان باطن الخف لولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، وكذا الإجماع في معنى الكتاب والسنة، ولما عدم كون القياس لاسخا، فلأن القياسين إذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه، وإن كتمان في زمانين يعمل المجتهد بأخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يستقي ذلك نسخا في الاصطلاح، وكان ابن شريح من أصحاب الشافعي يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأى، والأنطاقي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه، وكذا الإجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الأدلة، لأنه عبارة عن إجماع الأئمة، ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن، وقال فخر الإسلام: يجوز نسخ الإجماع بالإجماع، ولعله أراد به أن الإجماع يتصور أن يكون لمصلحة، لم تعدل تلك المصلحة، فيجوز إجماع ناسخ للأول، وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع؛ لأن المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب، وسقط لهم من الصفات بالإجماع المنقط في زمان لم يبق بكم، قلنا: كان

ذلک من قیس انتہاء الحکمۃ بانتہاء العقل، وقل۔ سبح ذلک بحديث، وادعہ فی حلالہ  
اسی ذکر، وامنمواعلیٰ صحتہ، ولکن نسى الحديث من الغلو۔

**تشریح و تفسیر**۔ یہ عبارت بھی ارغی پر روشنی بخانی صحت نہیں رکھتی، اور قائل کی ہے جو۔  
لاہ صحت۔ اس لیے کہ حضرت سید شریف علی بن ابی طالب علیہ السلام نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے ساتھ قرآن کی قیاس کو  
کردیا تھا۔ جن کی حضرت علی بن ابی طالب علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ان کو کائنات کے خالق اور اس طرح تمام مخلوق (کتاب و سنت کے معنی  
میں) کے خالق کا نام ہے، انہیں یہ ہے کہ جب قیاس میں جو جائز ہے، کفر و فحشاء کے خلاف اور آپ ایک وقت میں فرماتے ہیں، تو  
پر حجت کو یہ اختیار ہے کہ وہ بھی قیاس میں نہیں لے کرے، جو چیزیں آپ کا قلب و شہادت سے اور امر و نہی میں ایسا ہو تو آخری قیاس  
پر عمل کر لے گا، ثابت ہے اور واضح ہے کہ قیاس میں جو چیزیں ہیں، ان کے خلاف کیا جاسکتا ہے، ان کے خلاف شرع میں سے وہی شرع کی رائے ہے کہ کتاب و سنت کو  
قیاس سے فتح کرنا ہے۔ یہ اور اصحاب شریف میں سے ہوا، اللہ علیہ السلام فرماتے ہیں کہ جو قیاس کو کتاب و سنت سے مسترد کرے  
وہ مرتد ہو سکتا ہے کتاب و سنت سے روکنے والا جس سے اس کی کھینچ کر لیا جائے گا کہ وہ جوہر ہے کہ نہ۔ کیا کفر و فحشاء میں  
ہو سکتا ہے جو وہ وہاں رہا ہو، میں سے کسی۔ اس میں معلق ہو۔ لا۔ یہ۔ لیکن اس میں (میں) متعدد قیاس سے، اور ان کے اعتبار سے  
ارہیت ہے، یہ کہ انہوں نے جس کو اسے اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس کی رائے قیاس سے کسی قسم کی تائید نہ کرے  
اور معلوم نہ کرے، اس کو مسترد کرے۔ اگر یہ اہل عقل کے نزدیک نہ ہو، اس لیے کہ اہل عقل میں عقائد و مصلحت سے یہ ایک  
بیاد کی اس کا بعد رکھتے ہیں (جس کی تفصیل مقرر یہ ہوئی ہے) مگر اس کے باوجود کسی شرعی حکم کے قیاس میں نہیں ہو سکتا  
خیر اللہ سلام علیہ۔ یہ وہی محکمہ ہے کہ اس کے قیاس کا اہتمام۔ کہ وہ یہ مصلحت کو رد کر دینا چاہتے ہیں، شرع سے قطعاً  
فرماتے ہیں کہ حضرت پر وہی فقر الاسلامی اس میں نہ رہے کہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ایک مسئلہ کو بخلاف قیاس کے  
بعد از مصلحت تبدیل ہوگی۔ لہذا اس طور پر (دوسری مرتبہ اہتمام میں پر مشغول ہو گیا) جو کتاب میں ہو گیا۔

اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کا فتح کر دینا ان کے ساتھ نہ رہے۔ لا۔ یہ چاہتے تھے کہ القلوب میں نہ ہو، ان کو یہ بات اللہ  
میں ہے ان کو بالانوار (حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں) ان کو کئے معروف، نہ تو یہی کر دیا تھا۔

قلنا نہ۔ جواب یہ تاریخ کرنا (اصل) اعتبار حکم کا ہے، وراثت کے قبیل سے عقلی رکھتا ہے یعنی جب اس قسم کی مصلحت کا  
وقت نہ ہو گیا تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی اعتبار کا وقت بھی نہ گیا تھا۔

وقل۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ موقوفہ القلوب کو تاریخ کرنا اس حدیث کی بنیاد ہے جس کے معنی  
حضرت کریم رضی اللہ عنہ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بعد اس انہوں نے اسی کو بیان فرمایا جس کی حدیث پر  
تمام اصحاب شریف علیہ السلام نے اجماع کر لیا، وہ وہاں اس کے قلوب سے بھاگ گئی۔

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة معقلاً ومعقلاً، فجوز نسخ الكتاب بالكتاب  
والسنة، وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب والسنة، لمصلحة اوسع حصول عدلنا سراجاً للشعبي  
في المختلف فلا يجوز عدده ولا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة معقلاً، بل لو حاز  
نسخ الكتاب بالسنة لفرق الطاعون، إن النسخ أول ما كذب الله، فكيف يؤمن بالله



دوسرا استدلال انصرفت ماہر شافعی رحمہ اللہ کا ایک براہ راست ہاں ہے۔ ولی علیہ السلامؐ میں نہ تو ایک عہد، نہ ایک نبی، نہ ایک رسول کے ہوتے ہوئے کتاب اللہ کا جو حق حقت سے ہے وہ تھا ہے اور اس کا نسخ کتاب اللہ سے ٹکڑے ہو کر اشدال ہوا ہے کہ قال علی بن الحنفیہ انکسر ما توڑا، پسہد بن یزید اس وقت کو کتاب اللہ سے طواغیر کر دیں گے تو جو جس وقت کتاب اللہ کی ہے اس میں جو کوئی نسخ ہے وہ اس کا ایک کتبہ کی یہ قرین ہے کہ، محمدؐ شریفی ان وقت کا بیان ہے جو اب یہ جائز ہے اس وقت کا یہ وہ صحابہ اللہ کتاب اللہ کے ذریعے ہو کر اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ میں) اپنے دوسرے کتبہ کا نام لی دت تو یوں کہتے ہاں کہ رسول اپنے رب کے کلام کی دت کو اس وقت کے ذریعہ جان کر رہا ہے۔

مستدرک اب کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے بارے میں (۱) غلو اور کذا کی آیات کا نسخہ ہو جائے آیت قابل وجہ، لکھا رہا۔ (۲) سنت کا نسخہ کذا در حدیث لکھا ہے کہ اب (۳) سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ، آپ ﷺ کا یہ سنت اللہ کی ہے جو اب نسخہ نہ کرنا کی دت میں ہو کر آپ ﷺ کا نسخہ ہو کر خیر ہے۔ یہ بالافاضل سنت کا ثابت شدہ ہے اس کے بعد اس کو نسخ کر دیا گیا اس آیت سے نہ صرف معنی نوا، نہایت ہی (۴) کتاب اللہ کا نسخ سنت کے ذریعہ ہی جائز نہیں بلکہ ان نسخہ کی آپ کا نسخہ انصرفت ماہر شافعی رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ ان نسخہ کی آپ ﷺ کا نسخہ ہی ہے کہ اس کا نسخہ اس آیت سے ہے جس کی دت سنت میں نہیں تھا، مستلزام، جو اس آیت میں جان کر رہا ہے کہ آپ ﷺ پر کس قدر اللہ تعالیٰ کا فضل و احسان ہے کہ کثرت ازادیت سے نجات کرنا میرا ہے اور یہ آیت کی شکتی ہے نہ انبار شریعی میں نسخہ ہے۔ اسی طرح کثرت کی مش میں ہیں لیکن کو کلام سے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہونے کے ذریعے میں بیان کیا ہے۔ حالانکہ وہ نسخہ جس کا یہ نسخہ اللہ کی کتاب سے نہیں نکلتا ہے اس کا نسخہ ہے۔

## ﴿منسوخ کی اقسام﴾

ولما فرغ من بیان اقسام المنسوخ فرغ فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب فقال۔  
والمنسوخ انواع التلاوة والحکمہ جمعاً، وهو ما نسخ من القرآن فی حياة الرسول  
بالانفساء كما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فی ضمن ثلث مائة آية،  
والان ثبت علی ما فی المصاحف فی ضمن سبعين آية، كما روى ان سورة الانطلاق  
كانت تعدل سورة البقرة، والان بقيت عني ما فی المصاحف فی ضمن اثني عشر آية،  
والحکمہ دون التلاوة، مثل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ونحوه فلو سمعنا آية  
كلها مسوحة بآيات القتال، او قبل مائة وعشرون آية فی باب عمدة القتال مسوحة بآيات  
العتال، وموسى ايات عدم القتال عشرون آية مسوحة التلاوة علی رأى صاحب الإفنان۔  
وعندى فيها الزدة علی عشرين إلى أربعين أو أكثر، وعليه هذا كما فرض علی الذى يعمل

بالقرآن لیسر النسخ من المنسوخ ويعمل بالنسخ دون المنسوخ، وقد ثبت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الأسمدی بما لا يتصور المزيد عليه في كتب لمي حنیفة وإن بينه المشاطعة بأطول منه لمي كيهيم. والتلاوة دون الحكم، مثل قوله تعالى: الشيخ والشبابة إذا زفيا فارصوهما تكالاً من الله واللّه غریز حكيمة، ومثل قراءة ابن مسعود: ﴿لَقَدْ لُمُ نَجِدَ قُبُكُم ثَلَاثَةَ أَثَابَ مَتَابَعَاتٍ﴾ بزيادة متابعات وقوله: فاقطعوا أيمانهم ما كان قوله أيديهما. ونسخ وصف في الحكم بأن نسخ عمومه وإطلاقه وبقي أصله، وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب، فإن الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الرطوبة للرجلين، سواء كان متخففاً أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق وقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخفين، فالآن صار الغسل بعض الوظيفة، فإنها نسخ عندنا، وعند الثعلبي تخصيصه وبما، فلا يجوز عندنا إلا بالنسخ المشهور أو المشهور كسائر النسخ، وعند يجوز بخير الواحد والقياس كقافي البان. حتى أثبت زيادة التقى على المجلد بخير الواحد، وهو قوله: البكر بالبكر جلد مائة ومضرب عام فإنه غير واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على المجلد فقط عنده. وزيادة ليد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة الفتل المقتدة بالإيمان، فإنه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الإطلاق، ومثل هذا كثير بيننا وبينه.

(ترجمہ و تفسیر) اردو ترجمہ کے اقسام سے فراغت کے بعد کتاب اسے منسوخ کرنے کی اقسام بیان کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

والمنسوخ دين منسوخ في هذه اقسام بيننا (۱) احکامات کہ ہم میں منسوخ ہیں، یہ صورت ہے جو کہ قرآن کریم میں آپ ﷺ کی حیات مقدس میں منسوخ ہوئی ہے کہ باری تعالیٰ نے آپ ﷺ کو مجازاً دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ سورۃ الاحزاب، سورۃ بقرہ کے ۳۰ آیات کے ضمن میں اور اس وقت یہ سورت تقریباً ۱۰ آیات کے برابر ہے۔

دوسری مثال سورۃ الملاقا (مکی) سورۃ البقرہ کے برابر مکی اور مدنی جو کہ معاصف میں ہے ۱۴ آیات کے برابر ہے۔

(۲) دوسری نوع حکم منسوخ ہو جائے تلاوت منسوخ نہ ہو مثلاً قل تعالیٰ الکلمہ دینکم دینی (اور اس کے مثل تقریباً ۱۰ آیات ایسی ہیں) جو کہ آیات تمثال سے منسوخ ہیں (البتہ تلاوت منسوخ نہیں) اور بعض حضرات کے نزدیک ۳۰ آیات جن میں

عدم قال الکلمہ ہے وہ ان آیات سے منسوخ ہیں جن میں قال و جملہ حکم نازل ہوا۔ صاحب الثاقب علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے

نزدیک عدم مثال والی آیات کے علاوہ ۳۰ آیات ایسی ہیں جو کہ منسوخ اقوالہ ہیں صاحب نور الاوار رحمہ اللہ کے نزدیک ۲۰

آیات سے زائد چالیس یا اور اس سے بھی زائد ہیں۔ اس بیان سے (ایک بات یہ) معلوم ہوئی کہ ان تمام آیات کا اور

تفصیل کا معلوم ہوا ضروری (فرض) اور لازمی ہے کہ ہر اس شخص پر جو کہ قرآن کریم پر عمل کرنا چاہتا ہے (کہ کوئی آیات

منسوخ ہے جس کا حکم منسوخ ہے) تاکہ کیا اس آدہ منسوخ میں تیز کر کے کوہ راجح پر عمل کرے منسوخ پر نہ کرے جس کی تفصیل تفسیر

اموی میں ملاحظہ کیا جاسکتی ہے اور بحث اس قدر ہے کہ اس سے زائد طریق بحث بیان نہیں ہو سکتی۔

والتلاوة دہ: (۲) تیسری قسم منسوخ کی حمارت کا منسوخ ہونا اور حکم کا ذاتی رہنا مثلاً قال تعالیٰ "الشیخ ۛ" دوسری مثال حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت کا منسوخ ہونا جس نے بعد دہ: کہ اس قرأت میں تبدیلات نہ کرے ہے نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول "لما نظرت اہل اہلنا" اور معمول ہوا مصاحف میں اس کی جگہ "مجددینا" ہے۔

وہ دہ: دہ: (۳) چوتھی صورت (نور) ہے حکم میں کسی وصف کو منسوخ کر دینا یا اس صورت کہ اس کے معنی کو منسوخ کر دیا جائے اس کے اطلاق کو منسوخ کر دیا جائے اور اس کی اصل کو برقرار رکھا جائے مثال نص پر زیادتی کرنا چنانچہ مسیح الخنین کی زیادتی محسن رطین پر جو کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہے کہ اب اللہ کا تقاضہ یہ ہے کہ جس رطین و کفہ سے خواہ مخواہ خنین پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو اور ہر رطین و کفہ میں اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرتی ہے کہ وہ دہ: سے یہ ثابت ہے کہ محسن مخصوص ہے جبکہ خنین نہ ہوں۔ لہذا اب محسن رطین کا وہ کفہ نہ رہا بلکہ بعض ہوا کہ محسن خنین محسن نہ ہو گا یہ صورت بھی اختلاف کے نزدیک صحیح ہے اور شوافع کے نزدیک یہ غلط ہے اور بیان ہے۔

یہی ہمارے نزدیک یہ صحیح خبر تواتر خبر مشہور سے جائز ہے مثلاً دیگر انوار صحیح کے اور شوافع کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے بھی صحیح درست ہے مثلاً دیگر بیان کے!

محسن نیست دہ: یہاں تک کہ حضرت امام شافعی نے جواز میں کر دیا (تک سال تک کیلئے) کوڑوں کی سزا (حد) کے ساتھ خبر واحد کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور وہ خبر واحد یہ ہے قال بخلفی ابوبکر بعد دہ: "یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرے جائز ہے اور زیادتی کرنا ایمان کی قید کا کفارہ یحکم میں اور کفارہ کفار میں قیاس کے ذریعہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر نزدیک جاسکے اور یہ قیاس کفارہ قتل پر کیا ہے کیونکہ اس میں ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان کے علاوہ اور بھی کثرت مثالیں ہیں اختلاف اور شوافع کے درمیان۔

والسما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب؛ لانه يتعلق بنظمه، فتلاوة وجواز الصلاة، وسماه وجوب العمل والإطلاق، فجاء أن ينسخ أحدهما دون الآخر وإن ينسخا جميعاً وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته، بخلاف السنة؛ فإنه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يزداد على الخبر المشهور بخبر آخر لي عرف الشرع، فلم يجر هذا التقسيم لهما.

(ترجمہ و توضیح) : سو اس معنی میں تقسیم کو صرف کتاب اللہ کے ساتھ ہی مخصوص کیا ہے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق نظم قرآن کی تلاوت اور جواز صلوٰۃ سے ہے اور کتاب (اللہ) کے معنی کے ساتھ وجوب عمل اور اس کے مطلق ہونے کے ساتھ تعلق ہے لہذا یہ جائز ہے کہ ایک کو منسوخ کر دیا جائے اور دوسرے کو منسوخ نہ کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں کو منسوخ کر دیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے اطلاق کو منسوخ کر دیا جائے البتہ اس کی ذات کو منسوخ نہ کیا جائے یہ سب صورتیں تو کتاب اللہ کے ساتھ ہیں۔ اس کے برخلاف سنت میں چونکہ اس کی نظم (عبارت) کے ساتھ احکامات کا تعلق نہیں (مثلاً جواز صلوٰۃ وغیرہ کے) اور نہ ہی خبر مشہور پر کسی دوسری خبر کے ذریعہ ثبوت کی اصطلاح میں زیادتی نہیں کی جاسکتی تو اس تقسیم کو ساتھ میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔



وہی ہے۔ مثلِ حرام (یعنی حصارِ خلاف کوئی امر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

**(فائدہ)** آپ ﷺ کے اگر کوئی خلاف کوئی امر صادر کیا (جس کو خوش چاہتا ہے) وہ نہ کر سکتا ہے (جس پر یہ مصلحت ہوئی ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اقتداء سے خارج ہو گا۔ یہ مقام بہت ہی نازک ہے علماء کرام نے اس مقام پر نہایت حرج و اعتنا کیا ہے اور لینے کی تاکید کی ہے بعض لوگ اس مقام پر منہ کھل کر پڑے ہیں۔

وضع ہے۔ اس لئے کہ خلاف کوئی فعل میں پڑ جائے اور اصل اس قصد و ارادہ سے نہ ہو تھا کہ وہ فعل حرام ہے بلکہ فعل مباح ہو کر میں اس کا اہتمام کیا اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں تعرض ہو گئی ہے فعل خلاف کوئی ہے تو اس پر استعتراف نہیں رہا کہ فوراً ہی اس کو ترک کر دیا۔

**(فائدہ)** اس لئے کہ انسانی کمالات پر مصیبت کا اطلاق ہوتا ہے اس لیے کہ مصیبت کی تعریف یہ ہے کہ فعل حرام ہو کر نہ ہو۔ یہ مصیبت نامیہ نہ ہو۔ مصیبت حرامہ۔ اس کو اکثر حضرات میں یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ وقوع فعل مکلف فی امر غیر مشروع جس میں اس کے ہر سارے جہات ظاہر ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ لہذا ہی یہ مصیبت کا اطلاق اصلاً نہیں ہو سکتا البتہ مجازاً ہو سکتا ہے اسی وجہ سے کہ ظاہر میں بڑا فرق ہے۔ یہ نہ صرف اشارہ کیا۔ بلکہ جب فاعل سے اقتداء و اقتباس اس طرح فعل صادر ہو گیا ہو تو اس کے بعد فوراً اس سے ہر طرف ہو جائے تو اس کو مصیبت سے تعبیر کرنا بدیہہ کوئی درست نہ ہو گا۔

(مشکوٰۃ الاموار ۲)

۲۔ مثلِ نبی۔ شروع اختلافات حتیٰ کے مثال کے اس نازک کو بیان فرما۔ جن میں جبراً کو ایک شخص اس میں تعرض کرے گا کہ کیا اس کے بعد ہی انورہ کر دیا گیا۔ اس کرنے والے کا ظہر ہے کہ کرنے کا قصد نہیں کیا تھا اور وہ اس پر کلمہ راجح تھے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ کو یاد کرنا چاہیے کہ وہ مر گیا وہ اگلا کہ آپ ﷺ نے اس کو قتل کر لیا کہ کوئی قصد نہیں تھا اور نہ آپ ﷺ نے اس پر قتل کیا بلکہ اس پر آپ ﷺ نے سزا سنائی کہ وہ فرمایا خدا اس سے اس قدر حداد ہے کہ وہ کفن ہو جائے۔ مثلاً کہ شروع اختلافات میں تعلیم کے بعد اس کا فائدہ نہ تھا۔ یہ تعلیم ہمارے حضرات سے کہہ سکتا ہے کہ کوئی آپ ﷺ کے لئے کوئی بھی اس طرح سے استعاضا نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسطلاحاً (جبراً) کوئی قتل نہیں کیا۔ یہ جبراً حرامہ، مصلحت وہ نہ تھا کہ علما کو ہر عمل میں کوئی ہے حضرات انہیں کہ تعلیم ہمارے نام کے لئے تھی۔

۳۔ لہذا۔ یہ اس کے بعد علماء کا میں اختلاف ہے کہ جو انصار آپ ﷺ سے پیروی کرتے تھے وہ ان سے پیروی کرتے تھے اور نہ وہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہوں تو ان کے عداد وہ انصار آپ سے صادر ہوں ان پر عمل کرنا ہوتا ہے کہ ان کے اقتداء کو اپنی اخیر (کی حکم رکھتا ہے)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ میں یہ تو گفت کرنا واجب ہے جب یہ ظاہر ہو جائے کہ آپ ﷺ کا یہ فعل کسی نوعیت کا ہے یا اچھا ہے یا خراب ہے یا خبیث ہے جب یہ ظاہر ہو جائے اس وقت میں واقعہ ہو کرے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک دلیل مباح نہ آجائے اس وقت تک تو اقتداء کرنا واجب ضروری ہے کہ یہ قول امام کریم علیہ السلام کا ہے اور فرماتے ہیں کہ ان افعال میں اباحت کا اعتبار رکھ کر کہ جب اس پر دلیل و ثبوت نہ ملے خبیث و دالالت کر۔ یہی تو اسی وہی آپ ﷺ میں ہوگا مصنف علیہ السلام نے ان اقوال کو ترک کر کے اس کے لئے اسی قول کو اختیار کیا جو ان کے نزدیک صحیح ہے۔



والہم صبح عندنا تھیں۔ قول صحیح ہے کہ اگر سزا یکے آپ خلیفہ کے جو انھوں نے معلوم ہوئی درودہ جس وحیث کے ہوں (و جب مستحب یا مباح) اس اعتبار سے ہم ان کی افتدہ کر رہے ہیں اور جب دلیل مخصوص ثابت ہو جائے تو اب ان افعال مخصوصہ کی افتدہ نہ کریں گے لہذا جہاں افعال آپ پر واجب (فرض) ہیں وہ ہم پر بھی واجب (فرض) ہیں اور جو آپ پر مستحب ہیں وہ ہم پر بھی واجب اور جو آپ خلیفہ کیسے مباح ہیں اس کے متنا میں بھی مباح ہوں گے۔ البتہ اگر کوئی حلاست اس نور پر دلالت کرنے والی ٹیکسٹواس کو اباحت کے درجہ میں رکھتے ہوئے (کہ وہ اپنی وجہ سے) اس پر عمل کریں گے۔

## روح کی اقسام

ولمّا فرغ من تفسيره السنة في حفظ شرع في تقسيمها إلى حقه، وفي بيان طريقته في إظهار أحكام الشرع بالروح لفعل، والوحي نوعان : ظاهر وباطن، فالظاهر ثلاثة أنواع : الأول ما ثبت بلسان الضحك وهو جبريل لوقوعه في سمعه، بعد علمه بالمبلغ أي سمع النبي بعد علم النبي بأنه جبريل بأية قاطعة تنافي الشك والاشتباه في أنه جبريل أو لا. وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين، يعني القرآن الذي قال الله تعالى في حقه: وَإِن تَزَلُّهُ رُوحٌ مِّن رَّبِّكَ فَاتَّبَعْهُ، والثاني ما يثبت بقرئه : أو ثبت عنده بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال : إِنَّ رُوحَ الْقُدُّوسِ نَزَّلَ فِي رُوعِي أَن تَقُولَ إِن تَوَاتَىٰ تَسْكُمَلُ رَزَقِيهَا، والثالث ما يثبت بقرئه : أو يثبته بقلبه بلا شبهة بأنهم من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده، وهذا هو المسمى بالإلهام، ويشترك فيه الأولياء أيضاً وإن كان إلهامهم يحتمل الخطأ والصواب، وإلهامه لا يحتمل إلا الصواب، ولم يذكر ما كان بالإلهام؛ لأنه لم يكن من شأنه، أو لم تثبت به أحكام الشرع، وكذا لم يذكر ما كان في المنام؛ لأنه كان في ابتدئه النبوة ثم تثبت به أحكام الشرع

(مترجمہ و تشریح) - امت کے اعتبار سے تقسیم مذکور سے فراغت کے بعد حوجی کے ذریعہ احکام شریعت کا بیان  
 واکھیا رفتی اقسام پر بیان کیا گیا ہے۔

موصیٰ موعودؑ نے نبویؐ کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ ظاہر کی جن اقسام ہیں، انرا جو فرشتہ کی زبان سے کہتا ہے۔ آئے اور فرشتہ سے مراد حضرت ہرئیل علیہ السلام ہیں۔ حتیٰ آپ ﷺ کی ساری مشی و طرح پر آقاؐ کا یہی وہی سامنے والا فرشتہ ہے اس کا جتنی وہ جائے کسی قسم کا ٹکٹہ وغیرہ پائی نہ رہے وہو اللہ ہی ہے یہی مطلب ہے اس کام میں کو اگر کسی شائی نے بیان فرمایا ہے۔ فقال تعالیٰ "فانزلنا من السماء روح القدس من وراءك بالحق قسم کائناتی۔" وہ کام ہے جس کو نبی علیہ السلام نے اپنے کام سے دینی علیہ السلام نے نزدیک ثابت کر چاہے کہ فرشتہ کے اشارہ سے (جس میں کام کی صورت نہ پائی جائے) نبویؐ آئی ہے یہی نوحی کی طرف اشارہ ہے قال علیہ السلام ان روح القدس مفت فی حق۔

(مفائدہ) اس صورت میں بھی یہ لازم ہے کہ نبی ﷺ کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ منجھڑا (بزرگ) (میرٹل) ہے۔

قسم ثالث اور کلام نہیں کرتی اپنے کلام میں بیان کرتے یا قلم پر ظاہر ہو جائے بلاشبہ کہ یہ فقہ حنفی کی جانب سے الہام ہے۔ (اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو) پاس طرز کہ اللہ تعالیٰ ایک عالم نور کے ذریعہ آپ ﷺ کو دکھائے اسی کو الہام سے موسوم کیا گیا ہے اور الہام وہ صورت میں اولیاء کرام بھی شریک ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام کے الہام میں خطا و اخل نہیں اور اولیاء کے الہام میں خطا و موہبت و غفلت کا احتمال ہے اور خدا اس سے احکام شرع ثابت ہو سکے ہیں اور اسی طرح اس سے بھی احکام ثابت نہ ہوں گے جو کہ ابتداء بہت میں بحالت نوم آپ ﷺ کو دکھائے گئے۔

والباطن ما ينال بالاجتهاد بالناس في الأحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويلبس عليه ما لم يعلم حاله بالنسب كما كان شأن سائر المجتهدين، لأبي بعضهم أن يكون هذا من حظه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ غَيْرَ الْوَحْيِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وَخَصَّ يُوْحِي بِهِ، فَكُلُّ مَا تَكْتَلِمُ لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا بِالْوَحْيِ، وَالْاجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ هَذَا خُذًا، وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْوَحْيِ هُوَ الظَّرْفُ أَنْ دُونَ كُلِّ مَا تَكْتَلِمُ بِهِ، وَلَسْتَ سَلِمَ أَنَّهُ عَامٍ فَلَا يَسْلِمُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ لَيْسَ بِالْوَحْيِ، بَلْ هُوَ وَحْيٍ بَاطِنٍ بِاعْتِبَارِ الْمَعَالِ وَالْقَرَارِ عَلَيْهِ، وَعَمْدُهُ هُوَ مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ الْوَحْيِ فَبِمَا لَمْ يَرَوْحَ إِلَيْهِ، أَيْ إِذَا نَزَلَتْ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِجَبِّ عِلْمِهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوْ لَا لَعَرَادِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى أَنْ يَخَافَ قَوْلَ الْفَرَسِ، ثُمَّ الْعَمَلُ مَا لَوْ رَأَى بَعْدَ الْخُضَاءِ عِلَّةَ الْإِنْتِظَارِ، فَلَمَّا كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْحَادِثَةِ، وَإِنْ كَانَ أخطأ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِنَيْبِهِ عَلَى الْخُطَاءِ، وَمَا نَزَلَ عَلَى الْخُطَاءِ فَهُوَ بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَانْتَهَمَ إِنْ أخطأُوا يَمُتُّ عَطَاؤُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

(تقریظ و تفسیر) :- الباطن یعنی قسم دوم کی قسمی ہے اور وہ ہے کہ جس کو پورا یہ اجتہاد احکام منصوص میں خود اہل کے بعد استنباد کرے یہ قدر وحی کی یا فنی نوع ہے اور اجتہاد کی صورت یہ ہوگی کہ حکم مخصوص میں طبع کا (دلیل) استنباد ہو اس کے بعد اس پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ کا حکم معلوم کر لیا جائے جس کا نص میں بیان نہ ہو۔ یہی طریقہ تمام حضرات اہل اجتہاد کا ہے۔

بعض حضرات (محققان اور بعض اشعری) فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کیلئے اجتہاد نہیں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ غَيْرَ الْوَحْيِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وَخَصَّ يُوْحِي بِهِ، فَكُلُّ مَا تَكْتَلِمُ لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا بِالْوَحْيِ، وَالْاجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ هَذَا خُذًا، وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْوَحْيِ هُوَ الظَّرْفُ أَنْ دُونَ كُلِّ مَا تَكْتَلِمُ بِهِ، وَلَسْتَ سَلِمَ أَنَّهُ عَامٍ فَلَا يَسْلِمُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ لَيْسَ بِالْوَحْيِ، بَلْ هُوَ وَحْيٍ بَاطِنٍ بِاعْتِبَارِ الْمَعَالِ وَالْقَرَارِ عَلَيْهِ، وَعَمْدُهُ هُوَ مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ الْوَحْيِ فَبِمَا لَمْ يَرَوْحَ إِلَيْهِ، أَيْ إِذَا نَزَلَتْ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِجَبِّ عِلْمِهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوْ لَا لَعَرَادِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى أَنْ يَخَافَ قَوْلَ الْفَرَسِ، ثُمَّ الْعَمَلُ مَا لَوْ رَأَى بَعْدَ الْخُضَاءِ عِلَّةَ الْإِنْتِظَارِ، فَلَمَّا كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْحَادِثَةِ، وَإِنْ كَانَ أخطأ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِنَيْبِهِ عَلَى الْخُطَاءِ، وَمَا نَزَلَ عَلَى الْخُطَاءِ فَهُوَ بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَانْتَهَمَ إِنْ أخطأُوا يَمُتُّ عَطَاؤُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وعلمنا من ذلك أن أخطاءهم في الأحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويلبس عليه ما لم يعلم حاله بالنسب كما كان شأن سائر المجتهدين، لأبي بعضهم أن يكون هذا من حظه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ غَيْرَ الْوَحْيِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وَخَصَّ يُوْحِي بِهِ، فَكُلُّ مَا تَكْتَلِمُ لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا بِالْوَحْيِ، وَالْاجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ هَذَا خُذًا، وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْوَحْيِ هُوَ الظَّرْفُ أَنْ دُونَ كُلِّ مَا تَكْتَلِمُ بِهِ، وَلَسْتَ سَلِمَ أَنَّهُ عَامٍ فَلَا يَسْلِمُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ لَيْسَ بِالْوَحْيِ، بَلْ هُوَ وَحْيٍ بَاطِنٍ بِاعْتِبَارِ الْمَعَالِ وَالْقَرَارِ عَلَيْهِ، وَعَمْدُهُ هُوَ مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ الْوَحْيِ فَبِمَا لَمْ يَرَوْحَ إِلَيْهِ، أَيْ إِذَا نَزَلَتْ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِجَبِّ عِلْمِهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوْ لَا لَعَرَادِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى أَنْ يَخَافَ قَوْلَ الْفَرَسِ، ثُمَّ الْعَمَلُ مَا لَوْ رَأَى بَعْدَ الْخُضَاءِ عِلَّةَ الْإِنْتِظَارِ، فَلَمَّا كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْحَادِثَةِ، وَإِنْ كَانَ أخطأ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِنَيْبِهِ عَلَى الْخُطَاءِ، وَمَا نَزَلَ عَلَى الْخُطَاءِ فَهُوَ بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَانْتَهَمَ إِنْ أخطأُوا يَمُتُّ عَطَاؤُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

تین یوم تک کریں۔ اسی قدر وقت تک کہ فرضِ نوافل نہ ہو اور اس کے بعد جب اعتقادی حجت گذر جائے تو رائے (اجتہاد) پر عمل کر سکتے ہیں اور اجتہاد کے بعد اگر وہ دست ہوگی تو آپ اس پر رقی بازل نہ ہوگی اور اگر قضا ہوگی تو فی کا نزول ہوگا تاکہ قضا پر ترجیح ہو جائے۔ آپ علیہ السلام کا قضا پر بھی ترادیس، بالذات آپ علیہ السلام کو ترجیح کر دی گئی، خلاف تمام اہل اجتہاد (غیر نبی) کے اگر ان حضرات سے کسی اجتہادی مسئلہ میں قضا ہوگی تو وہ قیامت تک واپس نہ لگتی ہے۔

وهذا معنى قوله: **إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غير** من البيان بالوحي من مجتهدي الأمة، فإنهم يقررون على الخطأ ولا يصحون عن القرار عليه، ونظائره كثيرة في كتب الأصول، منها: أنه لما أمر لسأري ببلد، وهم مبعوثون لغزو الكفار، فصار النبي أصحابه في حقهم، فتكلم كل منهم برأيه، فقال أبو بكر: هم قوم مك ولعلك، خذ منهم قداءا ونفعا وخلصهم أحراراً لعلهم يؤفّقون بالإسلام بعد ذلك، وقال عمر: مكن فسك من قتل عباس، ومكن علياً من قتل عوفيل، ومكني من قتل فلان ليقتل كبل واحد ما قريبه، فقال عليه السلام: **بين الله لستين قلوب رجال كالصماء** ويشد قلوب رجال كالحمارة، مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال: ﴿فَمَنْ ذِي نَبِيٍّ لِّأَنَّهُ يُؤْمِنُ غَضَابِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ومثلك يا عمر، كمثل نوح حيث قال: ﴿وَبِذِّكَ لَا تَسْخَرْ عَلَيَّ الْأَرْضُ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾، ثم استقر رأيه على رأي أبي بكر، فامر بأخذ القداء، وقال تستشهدون في أحد بعددكم، فقالوا: قلنا، لمعنا أنخذوا الفضاء نزل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنُبَيِّنَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُنْزَى خَشْيَ بَشَرٍ فِي الْأَرْضِ يُؤَيِّدُونَ عِزَّيَ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ الْفِرْقَةَ وَاللَّهُ غَوِيٌّ حَكِيمٌ﴾ لولا كتابت من الله سبق لنقضكم لبنا ما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم خلافاً طيباً واتقوا الله إن الله غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ليسى رسول الله ﷺ، وبكى الصحابة رضى الله عنهم كلهم، وقال: لو نزل العذاب ما نجا أحدنا إلا عمر ومعاذ بن مسقر، ان الحق هو رأي عمر، وإن النبي ﷺ أخطأ حين عمل برأي أبي بكر، لكنه لم يقرّر على الخطأ، بل تنه عليه بالزال الإلهام، وأمضى الحكم على الفضاء، وأمر بآكله، ولم يأمر بربذ القداء وحرمه، وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الراي وبين ظهوره بخلافه، فإن في الأول لا يقض الراي بالنص، وفي الثاني يقض به.

(ترجمہ توضیح)۔ وعدا ان حضرت محمد معصوم من حق تنگی مطلب ہے خلاف اہل بیان کے کہ فی الواقع علیہ السلام کے علاوہ کسی جانب سے ہو (اجتہاد اور رائے کے ساتھ) ممکن مجتہد یا ان کے قرآن میں احتمال ہے کہ یہ حضرات قضا پر برقرار رہ سکتے ہیں اور یہ حضرات اسی سے معصوم نہیں۔

یہ نیا بیان کی مثالیں کتب اصول میں بکثرت ہیں۔ (۱) ترمذی اور میں جب مشرکین کے لئے گئے تھے آپ علیہ السلام نے ان حضرات کو مجاہدہ کا حکم دیا، انہوں نے ایک نے اہل رائے کا اظہار کیا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان حضرات کو





**(فائدہ)** اس مقام پر ضرور نشاندہ ہیں (۱) آپ ﷺ حضرت سے کس کسی نبی کی شریعت پر پابندی تھے یا نہیں ایک جماعت کی رائے ہے کہ کبھی یہ رائے ہے حضرت حسن البصر اور عظیمین کی ایک جماعت کی اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ ان سے نزدیک آپ ﷺ وند تھے۔ اب سوال ہے کہ کس شریعت کے پابند تھے؟

(۱) بعض کے نزدیک حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۳) اور تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۴) قول چہارم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے۔ تیسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس باب میں کوئی توقف کرنا چاہیے ہے یہ رائے نام فرائض اور عبادہ وغیرہ کی ہے۔ یہ ایک افہامی مسئلہ تفصیل ہے۔

دوسرا مسئلہ افہامی ہے؟ آپ ﷺ کی حیثیت سے بعد آپ ﷺ کا یہ طریقہ (باتی اندہ) پر عمل کرنا کیسا ہے؟ اس کا حکم کیا ہے؟ مختلف رائے اور مشائخ اور حضرات شوافع نیز مفسرین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ وہ تک کوئی دلیل دیتے نہ دے جانتے دوسرے شریعت سے حتمی کلی نکلنے یا بعض کہتے ہیں اس وقت تک اس پر عمل کرنا ہے اور یہ تاحہ و ہر بنی اور اس کی امت کیلئے ہے مابعد شرائع کے حق میں اس کے برخلاف مفسرین کے اکثر علماء کی رائے اور بعض اصناف افہامی شرائع کی یہ رائے ہے کہ سابقہ شریعت پر عمل کرنا نہیں اور ان کو ایسا کہ کوئی حضرات میں یہ ہو جو کہ حق کے لئے نہیں اور دوسرے حضرات یہ وقت ہو سکتا ہے ابتدا جب تک کوئی دلیل باقی نہ ہو کہ اس میں نہ شریعت (کے کلی جزا پر مبنی) ہے کیلئے ولایت نہ کرے اس وقت تک اس پر عمل کرنا بہت ضروری ہے۔ (پیر جہاںپور ج ۱ ص ۶۶۶ و نوہ)

دوسرا مسئلہ افہامی ہے۔ صاحب آثار تحقیق کے نزدیک ضرور ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اور آپ ﷺ کے لئے ماقبل کی شرائع میں اس امر کو بیان فرمایا ہے تو اس پر عمل کرنا۔ ہمارے لئے لازم ہے کہ جس کسی افکار کے البتہ اگر قرآن کریم نے آپ ﷺ ان کو نہیں بیان کیا کہ وہ ضرورت و اضطرار میں نہ کرے تو اس پر عمل کرنا لازم نہ ہو گا اس وجہ سے کثرت مقامات پر یہ دو وضاحتیں ضروری ہیں۔ پہلی یہ کہ جو حدیثیں گئی ہیں وہ حدیثیں گئی ہیں۔ لہذا ان کا باقی نہیں رہا۔ دوسری طرح اس پر عمل کی ہو گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک امر کو بیان کیا اور اس نے بعد میں اس سے روک دیا کہ اس طرح تم عمل نہ کرو یا یہ بات عدم عمل کی ولایت معلوم ہو۔ لہذا اب اس پر عمل کرنا ہمارے لئے لازم ہو گا۔ یہ امام اعظم کے نزدیک ایک بات اور دوسرا اس سے جس سے کثرت فروعات کا استحباب ہو سکتا ہے۔ اس تفصیل کے معلوم ہونے کے بعد یہ حقیقت بھی معلوم ہو ضروری ہے کہ جن سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے حق میں لازم ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ آپ ﷺ کی شریعت (میں داخل ہے) اس کا لازم ہے۔ لہذا اس اعتبار سے کہ وہ سابقہ افہامی و عام مقہوم اسلامیہ کی شرائع ہیں کیونکہ جب ہماری کتاب (قرآن و عہد) میں ان کو دیکھی گئی کہ بیان کیا۔ لہذا اب وہ نام نہ۔ جن (شریعت محمدی علیہ السلام) کا ہی جزا ہو گیا چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں اُولَئِكَ كَانُوا فِي يَدَيْكَ "یہ قطاب ہے؟ آپ ﷺ کی شریعت کی؟"

**(فائدہ)** یہ اصطلاح پر دلالت ہے کہ آپ ﷺ کو اس امر پر عمل کرنا ہے جن کی ہدایت آپ ﷺ کی ہے۔ جس میں حضرت انبیاء و کرام کوئی حق تھا آپ بھی اس پر عمل کریں لہذا ان امور کو جن میں کیا بیان کے بعد منع کر دیا گیا ہیں یہ بعد میں دلیل دینے اور دوسری باتوں پر عمل نہ ہو گا۔

فقال حج۔ اس صورت کی مثال کو نقل فقہ کے بعد کوئی افکار نہیں فرمایا تھا۔ تو "تَحْبِطُ عَلَيْهِمْ جَنَاحُ" حج "بقرا یہ سب سے ماسود است محمد یہ فَلْيَحْطُوا بِرُكُوبِهِمْ کے تحت میں ماسود پڑیں دوسری مثال (۲) اِجْتَالُ نَعْلَانِ "وَيُتَحَبُّهُنَّ اَوْ الْمَاءُ" حج "اس سے ثابت ہوا کہ پانی کی تھپسہ پانز (۳) تیسری مثال اِجْتَالُ نَعْلَانِ "خَبْرُكُمْ لِقَاتُونَ" حج "لہذا یہ آیت بھی اہلالت کے فضل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ان امور کی مثالیں ہیں جن کی نقل کرنے کے بعد افکار کیا گیا ہے کہ وہ "وَالْحَقُّ شَرٌّ" حکم نہیں رکھتی (۱) اِجْتَالُ نَعْلَانِ "وَعَلَى الَّذِينَ خَفَاؤُهُ" حج " (۲) اِجْتَالُ نَعْلَانِ "تَحْبِطُ عَلَيْهِمْ جَنَاحُ" حج " ان آیات سے معلوم ہوا کہ ان پر اشیا کی حرمت پورے ظہر تک کی گئی ہے۔ لہذا اس وجہ حرمت پانی نہیں۔ (۳) اَعَادَ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "تَحْبِطُ عَلَيْهِمْ" حج " سے اس کی حرمت ہے کہ ان پر ان کی حرمت کی گئی ہے کہ جواب بھی پانی اور ہوا اور سوا کے اور کفرانِ موت کے علت کو افاضہ کر لیا گیا تھا۔

تکلیفی طہر لونت سے شریعت کے یہ حیثیات وہ ہیں کہ ان کی تکلیف کے بعد میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کلی علی ہوئی ہے۔

### ﴿تقليد صحابہ رضی اللہ عنہم﴾

ثم شرع في بيان تقليد الصحابة إجماعاً بأبحاث المسئلة فقال: وتقليد الصحابة واجب بترك به القياس، أي قياس التابعين ومن بعدهم؛ لأن قياس الصحابة لا يترك بفعل صحابتي آخر لا احتمال السماع من الرسول، بل هو الظاهر في حقه وإن لم يستد باله، ولست مسلم أنه ليس مسعوداً عند كل هو رايه، فرائي الصحابي القوي من رأي غيره؛ لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل وأسرار الشريعة فلهي مزية على غيرهم، وقيل الكرخي، لا يجب تقليده إلا فيما لا يترك بالقياس؛ لأنه حينئذ يتبين جهة السماع منه، بخلاف ما إذا كان مسعوداً بالقياس؛ لأنه يحتمل أن يكون هو رايه وأخطأ فيه، فلا يكون حجة على غيره وفلان الشافعي: لا يفتقد أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس أو لا؛ لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً، وليس أحدهم أولى من الآخر، فتعين البطلان. وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، يعني أن أبا حنيفة وصاحبه كلهم مغفون بتقليد الصحابي كما في أقل الحيز، فإن العقل فاضر بشرط، فعملنا جميعاً بما قالت عائشة: أقل الحيز للجودة المبكر واليب ثلاثه أيام وللباهاء وأكثره عشرة. وشراء ما باع بأقل ما باع قبل نقد الدين الأول؛ لأن القياس بفضلي جواز، ولكننا قلنا: بحرمة جميعاً عملاً بقول عائشة في ذلك المرأة وقد باعت بمسئاة بعد ما شرحت بثمان مائة من زيد بن أرقم: بشر ما شريت واشتريت، لم يلفي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجة وجهاده مع رسول الله إن لم يقب، واختلف عملهم في غيره، أي عمل اصحابنا في غير ما لا يترك بالقياس، وهو ما يترك بالقياس؛ فإنه حينئذ يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول





کی تشبیہ وادب نہیں ہے اس وجہ سے کہ انہماکات محال۔ مولانا صاحب فرماتے ہیں: اختلاف ہر عقائد اور مذاہب میں ہے۔ کوئی ایک دوسرے کے بالفاظی زوریت اور غروریت نہیں رکھتا۔ ہر عقائد تقسیم ہو گئی۔

وفد اعلیٰ و عالیٰ کی قیادت میں امداد کے باہر سے بھی ہر روز صبح ایک لاکھ تھانہ کی شکل پر احسان کا اعلیٰ ہے کہ وہ ہے  
 ہے چنانچہ مجلس اُن کی دست میں آئے ہیں کہ کوئی شخص کو امداد کرے اس کے لئے امر شریف ہے بلکہ اس میں ہر لاکھ پر عمل ہے جیسا کہ  
 حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرماتے ہیں۔

اقبال لاجسہ سے دوسری کتاب: خبر اہل باغ۔ اس کتابی صورت یہ ہے کہ باغ کے ایک مہی دیکر بہرہ من کی فرمائش کی کہ باغ سے ان کو خرید کیا جائے۔ ان کاٹھن ادا بھی دیا گیا تھا کہ باغ نے نہی دی۔ نہ ہی مہی کو وہ بہرہ من خرید کر لیا (یعنی بہرہ من نے باغ کے نو دست یا مشتری سے بھر دی کی کوس من سے کم خرید کر لیا اس سے قبل یہ مشتری بڑے زمین دار تھے) یہ بھی علامت کے قوس کی تفسیر پر۔ بعد ازاں جو دیکے قیاس کے قوس کے زکوٰۃ دیا کرتا ہے مگر تمام اہل باغ ان کے مرہوم ہوئے پر حقیق ہیں جو کہ مشتری یا مکرر مکرر ملنے لگتا ہے۔ ایک امر ہے کہ حق میں یہ نہ تھا کہ وہ کوس کی طرف سے یہ حق کیا اس مندرجہ ذیل درجہ میں قائم کے سے بڑے غرضی طلبہ اہل باغ سے اس امر پر

واستعملہ ..... حاجہ راجستہ اطفال کو اس صورت میں اختتام ..... جبکہ کوئی مسئلہ پیدا ہو گا اس میں قیاس ..... تدارک ہو گا یہ تو بعض اعتراضات کی رائے ہے کہ قیاس پر مگر خود بخود کتابی کے قول کی تاکید وہاں نہیں اور دوسری جماعت کے نزدیک عقیدہ واجبیت (مشرک) چنانچہ ان میں طلال کی مقدار کا بیان کر دینا ضروریہ درست تمام عظیم محققانہ کے نزدیک عقد میں یہ شرط ہے اور یہ دو مشورہ رہیں تو (یعنی اس) تمام کو اگر صورت بقلا دیو (پاد) حضرت نام صاحب رحمہ اللہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر عمل متنبہ ہونے پر آتے ہیں حضرت صاحب رحمہ اللہ ان کی شرط نہیں دیکھتے دیگر ائمہ دین میں سوشلزمین ..... کیا کہ اگر اثر دوسروں کی حق کی جانب ہو تو دوسروں کو کہہ دیا ہے اس کی قربانی مقدار بیان کرنے کے بقابل ..... خدا یا ائمہ دین ..... کافی ہو جائے تاہم قصید (مقدار) کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا ..... حضرت صاحب رحمہ اللہ ان کے بقابل ..... قیاس کے بقابل ہے ۔

(فائدہ) ائمہ دہ نے جو کس میں تفسیر، آثار، تاریخ اور اہل ائمہ تحریر و بحث نہ ہو اور  
والأجیر المشرك كما لقنار إذ صاع الثوب في يده فثبها يصمد به لما صاع في  
يده فوجا يمكن الاحتراز عنه كالسر قد زعموا ثانياً: على حيث ضمن الخطأ صيانة  
لأموال الناس، وقال أبو حنيفة: إنه أمين فلا يصمن كالأجير الخاص لما صاع في يده فهو  
أخذ بالثواب، وأمر في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالعريق الغائب فلا يصمن بالاعتناق، وهذا  
الاختلاف المذکور من العلماء، أي وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من  
غير خلاف بينهم، ومن غير أن ينت أن ذلك، يبلغ غير قائله فكنت مسلماً له، يعني في  
كل ما قال صحابي قولاً، ولم يبلغ غيره من الصحابة، فحينئذ اختلف العلماء في نقله،  
بعضهم بقلده، وبعضهم لا، وأما إذا بلغ صحابياً آخر فإنه لا يحل، إيمان بسكت هذا

الآخر مستنبطہ از مخالفہ، لیکن سکت گن اجتماعاً، فیوجب لغزله الإجماع بالتفاد العلماء،  
وإن مخالفه گن ذلک مستزلة خلاف المجتہدین، فللمقلد أن یعمل بانضمام، ولا  
یتعدی الی الشق الثالث؛ لأنه صار مطلقاً بالإجماع المركب من حدین الخلافین علی  
مطلوب القول الثالث، ہکذا یدفعی أن ینفہم هذا المقام.

**اقرجمہ و تشریح**۔۔۔ ہر کی مثال۔۔۔ اگرچہ مشترک کل مہی تہاں سے کبر المانع ہوئے تو اعتراضات اس امر پر  
کے نزدیک مباحیں ہوگا۔ اس امر سے کہ اس کے باق سے مباح ہوئے۔ اس صورت کے قریب مشترک پر مباح و مقیدان نہ ہوتا  
جیسے کہ عرب و یمن میں یہ حضرات حضرت علی بن ابی طالب کی تھیں کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک روٹی کو سنانی بتایا تھا  
اور اس میں دو مثل و سنانوں کے پانی کی خواہش متصور ہے۔

**(فائدہ)** جس طرح چروٹی کرنے میں حقان آتا ہے صادق پر (چکر و مال میں)۔۔۔ ہے ایسی طرح اس مباح  
کرنے میں اگر اس کو سنانی نہ دیا گیا اگر سنان و سب نہ ہوگا تو یہ لوگ بہت غلط کریں گے کوئی حفاظت و تحریک کریں گے۔  
وہاں ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشترک سنان۔۔۔ ہے نہ وہ سنان نہ ہوگا جس  
شرح کی مباحی ہے اگر مباح ہو جائے دو سنان نہیں ہوتا۔ اس کی حضرت امام صاحب رحمہ اللہ سے قیاس پر مبنی کیا۔

**(فائدہ)**۔۔۔ یہاں دیکھ کر یہ یہ سنان اگر مشترک اس وقت ہے حضرت امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک جب وہ  
جمع ایسی ہو کہ اس کی حفاظت نہیں کی کہ وہ مباح نہ ہو بلکہ اگر اس صورت ہو کہ اس سے نہ ہو سنان و حفاظت و تحریک  
کے جانے سے کوئی قسمی عمل ہی مباحی ہے۔ جمعی عمل ہی مباحی ہے سنان و سب نہ ہوگا (بہت احتیاط)۔

وہ۔۔۔ یہ کہ وہ سنان و حفاظت کے ساتھ کہ وہ سب اور عدم سب سے متعلق ہے اس صورت میں ہے بلکہ حضرات  
میں یہ سب اختلافات ہیں۔۔۔ ہے وہاں سنان اور اس میں کوئی اشکال نہ ہوا ان حضرات صحابہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ سنان اور اس میں  
ایک صحابی کا قوس دوسرے صحابی کو پہنچے سب ہی بے جا تھا دوسرے صحابی نے پاس یہ قول صحابی کو پہنچا دوسرے صاحب نے اس  
قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکتا تھا، یا وہ اس کی مخالفت کی۔ نیز اگر سکتا ہو تو یہ سنان میں داخل ہے۔ نیز ہاں جہاں اس کی  
تھیں کہ وہ سب ہے وہاں دوسرے صحابی نے اس کی مخالفت کی وہ سب یہ طاقت کہ مجتہدین کے اختلاف کرنے کے مشن ہوگی۔  
نیز مستعد کہتے ہیں کہ اس میں بہت سی اجتہاد ہے۔ شیخ صاحب کی یہ سب تھیں نہ وہ وہاں اس سے کہ شیخ صاحب اعلیٰ ہوگی اس  
اجاز سے کہ اگر مرکب ہے ان دونوں خلافوں سے سنان اور اس سے قول ثالث باطل ہو چکا۔

**(فائدہ)**۔۔۔ سنان کی عبارت متشدد ہے۔ یعنی وہ سب کہ کوئی سنان ہے سب انہوں میں سب خلاف سبہم  
یعنی خود حضرات صحابہ رحمہ اللہ کے سب میں کوئی اختلاف نہ ہو۔  
اس وقت ہے۔ یہاں قریب صحابی عبید اللہ بن جراح نے فرمایا کہ سنان کے خلاف دوسرے صحابی اس کا پورا نہیں کرتے۔  
یعنی سنان دوسرے صحابی کے سامنے یہ قول پہنچا ہے۔



کیا اور بیگم صلیبی میں حضرت اہل بیت علیہم السلام کے ساتھ ٹکڑیوں میں تقسیم ہو گیا۔

وہمراہ واقعہ: حضرت سروق تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ میں اختلاف کیا کہ اگر کوئی شخص اپنے والد کے ذبح کرنے کی نہ رہا تو اس پر ۱۰۰ ذبح لازم ہیں اور یہ دیتے نفس پر قیام کرتے ہیں اس کے خلاف سروق کا فتویٰ یہ تھا کہ فقط ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے۔ ہمارے استاد اہل بیت کا استدلال ہے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لئے یہ ہے۔ لہذا کسی صحابی نے بھی اختلاف نہ کیا اور اجماع ہو گیا حضرت امام اعظم علیہ السلام کا یہ قول مروی ہے "اسی لافسد فتاویٰ لا یمرحمہم رحمہم ولا یمرحمہم ولا یمرحمہم" کیونکہ صحابی کے قول کو تو اس حد سے قبول کرنا ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ انہوں نے آپ سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صحابی کی رائے آپ کی محبت کو پہنچ گئی ہو اور یہ دونوں باتیں عامی میں موجود نہیں اور یہی قول بخاری میں ہے "لا یمرحمہم ولا یمرحمہم" کا۔

وہ خادہ: اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جبکہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں کاشی کا فتویٰ رائے آ گیا ہو اور اگر صحابہ کے سامنے ظاہر نہ ہوا ہو تو اب ان کی رائے اگر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے کے ساتھ حراجم نہ ہو تو اب ان کی رائے محکمہ اور فتویٰ کی رائے کے ہوگا کہ ایسی صورت میں تقلید درست نہ ہوگی ہر مجتہد اپنی رائے میں مشغول ہوگا۔

بھارت دوسری جگہ "سنت" کی تمام ہوئی۔

۲۶/۲۷ ربیع المرجب ۱۴۰۰ھ

مطابق ۱۰ جون ۱۹۸۰ء بمقام پیار شہر

اسلام الحق مظاہری نغزل

## ﴿باب الإجماع﴾

ولما فرغ من إتمام السنة شرع في بيان الإجماع فقال: وهو في اللغة الاتفاق، وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد في عصر واحد على أمر قولی أو فعلی. وكن الإجماع نوعان: عزيمی: وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق، أي اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا: أجمعنا على هذا، إن كان ذلك الشيء من باب القول، أو شرعهم في الفعل إن كان من بابه، أي كان ذلك الشيء من باب الفعل كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعاً في المضاربة أو الحزارة أو الشراكة بآل ذلك إجماعاً منهم على شرعيتها. ورخصه: وهو أن يشككوا أو يفعلوا البعض دون البعض، أي يفتن بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ولا يرفون عليهم بعد مضي حصة التأمل، وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلب، ويسمى هذا إجماعاً سكرتياً، وهو بقول عبدالله: وفيه خلاف الشافعي لأن السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهاجرة، ولا بدئي على الرضا كما روى عن ابن عباس أنه خالف عمر في مسألة القول، لقيل له: خلا أظهرت حجبتك على عمر؟ فقال: كلن رجلاً مهيباً لهيبه وسعني ذوقه، والجواب أن هذا غير صحيح؛ لأن عمر كان أشد لفظة الاستماع الحق من غيره حتى كان يقول: لا تغير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير لي ما لم أسمع وكيف يظن في حق الصحابة التفصير في أمور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال: الساكت عن الحق شيطان أخرس.

(ترجمہ و تفسیر)۔۔۔ محمد دہست سے فرشت کے بعد میری حد کتاب کی شرارت فرماتے ہوئے دہشت فرماتے ہیں۔

الإجماع مع القولي مع اتفاق كذا أو شرعي اصطلاحی معنی آپ فقیہ ترمذی کے صاحب دلتا ہوتا تھا کہ ایک وقت (مصر) واحد میں کسی ایک قول یا ایک فعل پر اتفاق کر لینے۔

(ملاحظہ)۔۔۔ ترمذی صلی علیہ وسلم نے اتفاق کرنا، اذعان کرنا، اذعان آتے ہیں مزم کے معنی جتنی جتنی کسی امر پر جتنی اختیار کرنا، الاتفاق یعنی قرآن، اتفاق، اشتراک کرنا اور اذعان و اختیار کی قید لازمی ہے اس وجہ سے کہ جن میں جہاد کی صلاحیت نہ ہوں گے اتفاق کا کوئی اعتبار نہیں، اس جلف لام پر اے استراق ہے اس سے استرا کرنا ہے جس کے اتفاق سے کیا جماع میں یہ کافی نہ ہوگا اور امت محمدیہ فقیہ ترمذی کی قید سے باقی کی شریعت کے اتفاق و اشتراک کی قید نہیں، عصر واحد سے اشارہ کرتا ہے کہ امر سے کہیں نہ ہوں گے اس اعتبار کا اتفاق کرنا ضروری نہیں بلکہ جس وقت وہ واقعہ حادثہ پیش آیا اور اس سے متعلق برہنہ متعارف کیا اس پر تمام اتفاق ہو گیا جس قدر اس وقت اس اعتبار تھے۔

علمی امر۔ یعنی جو عقلی ہو تو فی اختلافی کتاب دہست سے اس کا ترمذی نہیں، بہت قریب سے امر بات بات سے نقل ہوا ہے۔

نہ کن دینا جس پر اجماع کا قہر ہو اس کی وہ نہیں دے گا (۱) عربوں میں اہل اہل ذوق کا اتفاق کر لینا کسی علم پر جس میں اتفاق ثابت ہو جائے اور اس طرح بیان کریں "اجماعاً علیٰ ہذا" اگر اس کا اطلاق قول سے ہے یعنی وہ قول کے باب میں سے ہے اور اگر افعال کے قبیل سے ہے تو اہل اہل ذوق کا اتفاق اس پر عمل شروع کر دینا چاہیے عقد مفرد بہت و معرکات و معارضات کی صورت میں داخل ہے کہ اہل اہل ذوق کا اس پر عمل اچھے طور پر ہو کیا اہل اہل ذوق کا ثبوت جواز سے ہے (۲) دوسری قسم حضرت فضل حضرت کا اس پر اتفاق کرنا کر لینا (۳) اگر وہ موقوف ہے یا اہل میں شروع کر دینا اور اگر موقوف ہے بعض حضرت میں پر سکوت کر لیں (۴) جب کہ کوئی نئی اطلاع پہنچے ایک جماعت نے اس باب میں یہ قول یا نہیں اختیار کیا ہے اور یا نہیں اور ہر ایک کی مدت گزار دینے کے بعد تک ان کا وہ کارنامہ نہ کرنا چاہیے اور ہر ایک کی مدت میں یہ قول یا نہیں کی مدت ہے اور اس کا اجماع کا "اجماع سکوتی" ہے جو کہ حاکم نے نزدیک سے مرقیہ اور متبیین کے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف کرتے ہیں کیونکہ سکوت جس طرح موافقت میں ہو سکے ہے بدوں کے اور بدوں کے اہل ذوق سے اہل ذوق کے کتاب جو کہ ممانعتی پر اہل ذوق نہیں کرتا چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہما نے اجماع سے محروم ہے کہ انہوں نے حضرت مرقیہ رضی اللہ عنہما نے اجماع سے انکشاف کیے مستند قول میں ابو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اجماع سے کسی نے عرض کیا کہ آپ نے مرقیہ رضی اللہ عنہما نے اپنی جہت کیوں ظاہر نہ کیا؟ جواب: یا کہ وہ ایک یا جب شخص میں ان کے اتنے نے مجھ کو باز کیا اس تقریر کا جواب: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اجماع کا یہ فراموش کرنا کہ اس طرح درست ہوگا جو کہ حضرت مرقیہ رضی اللہ عنہما نے قبول کر لے نہ اس صورت سے بہت زیادہ اختیار کرتے تھے اور ان کا تو یہ قول ہے "لا بد کہ ہم ملنا یہ کہ اس طرح فرمان کر لیا جائے کہ حضرت صاحب رحمہ اللہ نے اجماع میں کے معاملات میں تمہیں کر دینا اور سکوت کر دینا عادی تھا آپ کا ہر مذاق ہے مگر اس سے اس سے اس سے

وأهل الإجماع من كان محتجاً بما لا فيما يستعمل فيه من الاجماع ليس فيه  
هوى ولا فسق، دفعه لقره: مجتهداً كانه قال: أهل الإجماع من كان محتجاً بما لا فيما يستعمل فيه من الاجماع، بل لا بد فيه من اتفاق الكل من  
الخواص والعموم، حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعاً، كقول القرآن، وأعداد  
النزكعات، ومقادير الزكاة، واستراض النخيل، والاستحمام، وقول أبو بكر الباقلي: إن  
الاجتهاد ليس مشروط في المسائل الاجتهادية أيضاً، ويكفي قول العموم في ابعاد  
الإجماع، والجزوب أنهم كالأعمام، وعليهم أن يشنوا المجتهدين، ولا يعتبر حلالتهم فيما  
يجب عليهم من التقليد، وكونه من الصحابة أو من بعدهم لا بشرط، بمعنى قال بعضهم: لا  
إجماع إلا للصحابة: لأن النبي ﷺ مذهبهم وأئني عليهم الخير، لهم الأصول في عموم  
الشرعة وانقاد الأحكام، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعنه، أي نسله وأهل قرابته؛ لأنه  
قال: إني نزلت فيكم ما إن تمت لكم به من نصوا، كتاب الله وعترتي، وعدنا شيء من  
ذلك ليس مشروط، بل يكفي المجتهدين الصالحون فيه، وما ذكرتم إنما يدل على  
تفضلهم لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم، وكذا العمل الحديث والغرض العصر، أي

کندلک لا بشرط کون اهل الإجماع اهل الملئنة، أو انقراض عصرهم، قال مالک.  
بشرط فيه كونهم من اهل الملئنة، لأنه قال: إن الملئنة نفیٰ عنها کما نفیٰ الکبر عن  
الحديد، والخطأ ايضا عن، فيكون متفياً عنها، والجواب أن ذلك لغرضهم لا يكون  
ذليلاً على أن إجماعهم حجة لا غير، وقال الشافعي: بشرط فيه انقراض العصر وموت  
جميع المجتهدين، فلا يكون إجماعهم حجة ما لم يموتوا، لأن الرجوع قبله محصل، ومع  
احتمال لا يستلزم الاستقرار، قلنا: المقصود الدالة على حجة الإجماع لا تفصل من أن  
يموتوا أولم يموتوا.

(ترجمہ و تشریح) :- وہ حضرات جن پر اجماع متفق ہوتا ہے وہ حضرات ہیں کہ وہ مجتہدین اور مراحم ہیں  
(مرد و مسائل و احکام کران میں اجتہاد کی ضرورت علیٰ ذہن) اور ان حضرات میں نہ ہوئی پرستی ہو گئی وہ قلی وعت نہ ہوں اور  
ان میں نہیں ہے مجتہد کی صفت ہے اور گویا کہ معتد لَا يَحْتَجُّونَ کے اسی طرح کہا ہے "لعل الإجماع مع"  
الاجماع۔ یعنی وہ افہامات جو کہ خصوصاً سے صراحت ثابت شدہ ہیں اور جن میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں وہ قلی وعت نہ ہوں اور  
کے اجتہاد سے خارج اور مستثنیٰ ہیں اور اس نوع کے مسائل و احکام میں اجماع شرط نہیں بلکہ ان میں جو وہ خصوصاً کل کا اکتفا کرے  
ضروری ہے۔

یعنی وہاں یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شخص (عوام یا فروع میں) ہے تو اس شخص میں اختلاف کرے تو  
وہ اجماع نہ ہوگا۔ یا یہ کہ اگر یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شخص (عوام یا فروع میں) ہے تو اس شخص میں اختلاف کرے تو  
یہ مسائل میں اگر اجماع سے کوئی ایک اختلاف کرے گا وہ کافر نہ ہوگا۔ ایتان کو غلط کہتے ہیں کہ مناسب ہے۔ در کذا قال،  
ساح، فہذا ہذا فی فہمک الشافعی

کنفل فی: یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اختلاف کرنا کفر ہے۔

وہاں حصہ دوم پر باقری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرماتے ہیں کہ مسائل و اجتہاد یہ ہیں جن میں اجتہاد ضروری نہیں بلکہ اجماع کا قول ہی اجماع مستند  
کرے کیلئے کہانی ہو جائے گا الجواب شارح رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ بسیر عامہ کی جانب سے لہذا انی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ جوابدار فرماتے ہیں کہ عوام  
فوقہل جو پڑھتے ہیں۔ ان پر تو لازم ہے کہ وہ اہل اجتہاد کی تقلید کریں اور جن امور میں ان پر قیود نہ واجب ہے۔ ان مسائل  
میں ان کا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔

وقیہ: بشرط للإجماع اللاحق علم الاختلاف السابق عند لمی حنیفہ، یعنی إذا  
اختلف اهل عصر فی مسألة و ماتوا علیہ، ثم برید من بعدهم أن یجمعوا علی قول واحد  
منہا فیل: لا محذور ذلک الإجماع عند لمی حنیفہ، ویس كذلك فی الصحیح، ان  
الصحیح أنه یستلزم عند إجماع متأخر، ویرفع الخلاف السابق من الیین، و یظہر  
مسألة بیع أم الولد، فإنه عند عمرو لا یجوز، وعند علی یجوز، ثم بعد ذلک أجمعوا علی  
عدم جواز بیعہا، فإن قضی انقاصی یجوز بیعہا لا یبعد عند محمد، لأنه مغالط للإجماع

اللاحق، وبعجز عند اسی حقیقت فی روایت المکرخی بحیث لا جہ اختلاف السابق، واما یوسف فی روایت معہ، وہی روایت مع محمد والشرط اجتماع الکلی، وحلاف الواحد عام کخلاف اکثر، بمعنی فی حین انعقاد الإجماع لو خالف واحد کان خلافہ معتبراً ولا ینعقد الإجماع، لأن لفظ الأمة فی ذلک: لا تجتمع أمشی علی الضلالة ینزال الکلی، فیمحصل أن یمکن التمسک مع المخالف، وقال بعض المعتبرة: یعقد الإجماع بتفاتی الاکثر، لأن الحق مع الجماعة. لقوله: ید الله علی الجماعة لیس شد فی النار، والحواب أن معاد بعد تحقق الإجماع من شد وخروج منه وحل فی النار.

(ترجمہ و تشریح) :- اور بعض علماء کی رائے ہے کہ جماع (جمع) کیلئے (یہ) شرط ہے کہ اختلاف سابق نہ پایا

جائے حضرت امام عظیم رحمہ اللہ کے نزدیک یعنی یہ شرط امام صاحب کے نزدیک ہے۔

جس نے کہ اگر امام صاحب (یعنی امام عظیم رحمہ اللہ) کے خلاف ہو گیا ہر ایسا اختلاف کے ہوتے ہوئے ان حضرت کی روایت ہو گئی تو اس کے بعد ترجیح ہوتی ہے امام صاحب کی روایت میں سے کسی ایک کے قول پر اور یہ معتقد کہ فی بعض معمرات کی رائے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اب یہ اجتماع معتبر نہ ہوتا اور اس کے بعد امام صاحب ہے۔

جس کا ذکر متن میں ہے ویسے یہ حالات یہ نسبت حضرت امام صاحب کی جانب سے اس کے مطابق حجت شدہ نہیں بلکہ قول صحیح قویہ ہے کہ صاحبین کا یہ بیان معتبر نہ تھا، درمیان سے اختلاف قائم ہوا ہے کہ امام صاحب کا یہ بیان کاشتر ہے۔ حضرت عمر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ انکسار حضرت علی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے بعد میں حضرت امام صاحب فرمیں کہ اس پر اجماع معتبر نہ مگر اس کی تکلیف نہیں۔

اسی طرح کسی قاضی نے اب جو ان کا فیصد مبارک روایت تو وہ نہ ہوگا۔ حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس حدیث سے امام صاحب کے خلاف ہوگا۔ حضرت امام لکھنوی رحمہ اللہ روایت ہیں کہ حضرت امام عظیم رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس حدیث سے کہ سابق اختلاف تو موجود ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک روایت ہیں حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ امام ایک حدیث سے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

وشرط ہے کہ اور کئی اشیاء ہجرت کا جماع کرنا شرط ہے کہ ان میں سے ایک کا اختلاف ہو گیا تو یہ کتاب ایسا ہی مانع ہے اجماع کے انعقاد کیلئے جیسا کہ اکثر ائمہ اختلاف کرتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے "لا یمنع مع منی غیرہ" میں "لیمنع الا مع من" کے منہوم پر مشتمل ہے جس اشمل ہے کہ اختلاف کے ساتھ صوبہ (صحت) ہو گئی کسی نے اختلاف کر دیا تو یہ بھی امکان ہے کہ اس کا قول ہی صحیح ہو اور بعض معتزل کی رائے ہے کہ اکثر علماء کے اتفاق سے اجماع معتبر ہو سکتا ہے جو کہ حق ہے صحت کے ساتھ ہے یہ ناجائز شاذ ابوی علی رحمہ اللہ ہے "لا یمنع مع من غیرہ" پر اندک کیا جائے کہ بعض لغت ہے انھیں صحت سے کل کیا، جنہم شر اعلیٰ ہو گیا۔

اس حدیث پر جواب ہے کہ اس ارشاد کا منہوم یہ ہے کہ اجماع کے تحقق ہونے کے بعد جو شخص صحت سے باہر ہوگا اس میں اختلاف نہ ہوگا اور اصل یہ کہ حدیث صحیح معتبر ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس حدیث کی یہ روایت ہے۔



وحکمہ فی الأصل أن ثبت المراد به شرعاً علی سبیل الیقین، یعنی أن الإجماع فی  
الأمور الشرعية فی الأصل بلیغہ الیقین والقطعیۃ، لیکفر بخاصہ وإن کان فی بعض  
المواضع بسبب العارض لا یغید القطع کالإجماع السکوتی لقوله تعالیٰ ﴿وَكَذَلِكَ  
بِخَلْقِکُمْ أَنَّمَا تَخَلَقُوا تُکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ﴾ ولفهم بالموسطۃ، وهی العدالۃ، فیکون  
إجماعهم حجة، وكذا لقوله تعالیٰ: ﴿کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ خَرَجَتْ لِلنَّاسِ﴾ والخیرۃ إنما یکون  
باعتبار کمالهم فی الدین، فیکون إجماعهم حجة، وكذا لقوله تعالیٰ: ﴿وَمَنْ یُشَاقِقِ  
الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ۖ یُضَلِّعْهُ اللَّهُ سَبِيلَ الْغَوَّاتِ﴾ لقوله مَا تَبَيَّنَ لَهُ فیکملت  
مخالفة المؤمنین مثل مخالفة الرسول، فیکون إجماعهم کثیر الرسول حجة قطعیۃ  
ولمخالفة، وقد فصل بعض المحتولة والرواخص فقالوا: إن الإجماع فیس بحجة، لأن کل  
واحد منهم یحمل أن یتکلف، فکفة الجمیع، ولا یسرون قوة الحیل المؤلف من  
الشعرات وأمثاله.

**(ترجمہ و توضیح):** اور اس اجماع کا حکم کامل وضع کیا ہے کہ اس سے جو راوی ہوگی وہ یقین کے ساتھ ثابت  
شدہ ہوگی، عند الشرح اور دوسرا وہی مشروط ہوگی اور یہ اجماع شرعی امور میں یقین اور قطعیات کا فائدہ دے گا جس جواس کا انکار  
کے ساتھ ہوگا۔

فیکفر بخاصہ، یعنی بخلاف روایہ کے نزدیک اجماع کا حکم کار ہے کسی وجہ سے، انہی کے کفر کی کدہ حضرت ابو بکر  
صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کے منکر ہیں اور جو یہ کہ اجماع سے ثابت ہے۔

این العری کی رائے یہ ہے کہ جب تک اجماع سے خلاف کرنے والا کتب و سنت سے استدلال کرے ہے اگرچہ اس کی  
تاویل وغیرہ کا مدعی ہو تا جب اگر یہ ضروریات دین میں بھی چیز میں اجماع کا منکر ہے تو وہ بلاشبہ کافر ہے (مثلاً نماز کی رات وغیرہ)  
اور اگر وہ امر اس نوع میں داخل نہیں تو اس کے منکر کا کفر نہ کہا جائے۔

وان کسان حجة۔ اگرچہ بعض مواضع میں عوارض کی وجہ سے قطعیات کا فائدہ (دراجماع) نیکو سے مثل اجماع سکوتی کے۔  
لقوله تعالیٰ: ﴿مَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ۖ یُضَلِّعْهُ اللَّهُ سَبِيلَ الْغَوَّاتِ﴾ لہذا ہم نے یہ دلیل ہے اس امت کے دین کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے لہذا اس امت کا اجماع حجت ہے تیسری دلیل اجماع  
تاکرم تمام انسانوں پر کو جو نہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں اس امت کی صفت بیان فرمائی ہے۔

وسبحت دین سے جس کا مطلب ہے کہ اس میں عدالت ہے لہذا امت کا اجماع حجت ہے۔ دوسری دلیل: اجماع خالی کونہ  
غیر ثبوت دین اور غیر یہ اس امت کے دین کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے لہذا اس امت کا اجماع حجت ہے تیسری دلیل اجماع  
نعمانی ومن دین اور غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (مثلاً اختلاف کرنا) ہے۔ چاہے اس کیلئے خارج ہو جانے کے باوجود اور  
فصل مؤمنوں کے امت کے خلاف چلا ہے۔

اس آیت میں اہل ایمان سے مخالفت کو رسول کی مخالفت کے مثل قرار دیا گیا ہے جس اہل ایمان کا اجماع مانند  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر کے حجت قطعی ہے۔







لو يرد بالاختلاف اعم من أن يكون في زمان واحد أم لا فكيف لا يعتبر اختلافهما كما اعتبر  
اختلاف الشافعي وأحمد ابن حنبل؟ والجواب عند صاحب، وقد بان في تحقيقه في  
التفسير الأحمدى، وبذلك جهل، وطائفي فيه، ولم يسبقني إلى مثله أحد، فطالعه ابن شنت.

**(توضيح)** :- جو امرت کا جب کسی مسئلہ میں کسی بھی زمانہ میں متحد اقول پر اختلاف ہو گیا ہو تو اس میں

سے اجزاء ہوگا اس امر پر کہ اس کے علاوہ باطل ہے اور ان کے بعد دلائل کیلئے (بعد میں یہ جاننا ہوگا کہ دوسرا قول نکالا  
جائے اور اختلاف کے بعد اتباع شدہ مسئلہ پر بعد میں اختلاف کرتے ہوئے یا قول پیدا کرنا جائز نہ ہوگا) مثلاً دعوت کہ  
جس کا شرعاً اقبال کر جائے اور دعوت (زجر) کا نہ ہو تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک حاملہ دعوت کی  
دعوت کے مطابق ہی دعوت گزارے گی۔

اور اقول ہے کہ بعد اعلیٰ میں کو اختیار کرنا، بلکہ کسی جس میں وقت زیادہ ہو، روایات کی علت بعد اعلیٰ میں نہ دعوت کرنا جائز نہ ہوگا۔

**(فائدہ)** یعنی جب کسی مسئلہ میں وہ اس سے زائد اقول ہیں اور مسئلہ مختلف ہے تو اس اختلاف نے یہ ثابت

کر دیا ہے کہ اس میں ان اقول کے علاوہ باطل ہے کاب مزید کوئی قول آخر پیدا کیا جائے متن کی روایات سے مہم معلوم  
ہوتا ہے ہی۔ جو سے حضرت شارح رحمہ اللہ نے ایک مصرعہ فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے  
دور کے ساتھ مخصوص ہے کہ بعد میں قول جدید (آخر) پیدا کرنا باطل ہے کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کا اگر اختلاف کسی  
مسئلہ میں ہے اور اسی میں (یا تین قول) ہیں تو اس کے علاوہ میرے (پانچ تھے) قول پر علماء کے اجماع کے مطابق بطلان کا حکم  
ہوگا۔ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ اس مسئلہ کیلئے یہ نہیں ہے۔

ولکن حق یہ نہ ہو حضرت شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ حضرات (یا تین قول) باطل ہے علی الاطلاق تمام

امت کیلئے اور اس میں اجماع کا کام صحاح مع رکب "وکلما گیا ہے اس وجہ سے کہ یہ اجماع ظاہر ہو رہے مختلف اقول سے۔

وہو یہ۔ اور اجماع مرکب کی چند اقسام ہیں ایک نفع دہ ہے جس کا نہ کہا گیا ہے "عدم تفصل بالفضل" حاصل کا کوئی کامل

نہیں ہے صاحب نے فرماتے اس کو غلبہ متصل طریقہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس سے زائد بیان نہ کر کے اب میں نہیں کیا جا سکتا۔

وعندنا، یعنی حضرت شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ اصل کامت کا جب اختلاف ہوا ہو۔ خدا اب

ہر دو میں اجماع قائم کرنے کیلئے ہے اور اسی حد تک ہے اور اس کے علاوہ کوئی جدید قول مذہب کا نہیں پیدا کرنا باطل ہے۔

دوسرے میں، ایک شیعہ اور اس کا زوال اس پر ہے اور اس میں اور دوسرے ہے کہ اگر اس اختلاف سے ہر ایک ایک مذہب کا اختلاف

بالطریقہ مراد ہے تو باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مذہب شافعی اور مذہب امام احمد میں اصل اختلاف کا باطل ہو جائے گا۔

جس حدت کہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ اختلاف فرماتے ہیں ایک مذہب امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ اور اختلاف سے مراد

مہم ہے کہ خود اور ایک مذہب میں ہو یا ایک مذہب نہ ہو تو ہمارے اختلاف کا اعتبار کیسے نہ ہوگا جس طرح کہ حضرات امام شافعی اور امام

احمد کا اختلاف معتبر ہے۔

جواب اس کا جواب دہ اور مزید یہ ہے کہ بہت تفصیل کے ساتھ میں نے تفسیر احمدی میں ہی کیا ہے اور اس انداز سے

کہ کسی دوسرے نے عمل نہیں کیا۔ اس کا مطالعہ کیجئے۔

## ﴿باب القیاس﴾

ولما فرغ المصنف من بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال: باب القياس في اللغة التقدير، وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة، وإنما فسر بهذا التفسير؛ لأنه أقرب إلى اللغة بقلة التعبير، وما يتوهم أنه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر؛ لأنه لا يطلق عليه الفرع والأصل باطل؛ لأن لا نسلم أنه لا يطلق الأصل والفرع على المعدوم، والقياس هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو باطل؛ لأن حكم الأصل قائم به لا يُعدى منه، وإنما يُعدى مثله، ولذلك قيل هو إثبات من حكم أحد الصدورين بعقل هلته في الآخر، والتعريف لفظ الإثبات؛ لأن القياس مظهر لا مُثبت، وزيد لفظ المثل؛ لأن التعدي هو مثل الحكم لا عين الحكم، وأنه حجة نقلًا وعقلًا، وإنما قال: هذا؛ لأن بعض الناس ينكر كون القياس حجة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَقَدْ لَبِثْتُكَ الْكِتَابَ بُيِّنًا يُكَلِّمُ بِهِ﴾ فلا يحتاج إلى القياس، ولأن النبي ﷺ قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيمًا حتى كثرت فيهم أولاد السبائ، فقاموا ما لم يكن بما قد كان، فظنوا وأضلوا، ولأن القياس في أصله شبهة؛ إذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم؛ والجواب عن الأول: أن القياس كاشف عما في الكتاب، ولا يكون مبادئًا له، وعن الثاني: أن قياس بني إسرائيل لم يكن إلا للتبني والعناد، وقياسنا لإخبار الحكم، وعن الثالث: أن شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل، وإنما تنافي العلم، وذلك جازم.

(توضیح)۔ قیاس کے معنی میں میں نے ذکر کیا اور شرعیہ اور فرائض کا اصل کے ساتھ ہم ملت

ہیں اور حضرت مصنف کی یہ تقریر کہ قیاس کے ساتھ قیاسی معنی بہت قریب ہے۔

دوسرا معنی ایک یہ ہے کہ (شعبہ اور عرض) ایسا ہوتا ہے کہ یہ قیاس کی تعریف ہے۔ اس میں ۶۔ مدوس کمال نہیں۔

چونکہ قیاس کہ اس شخص نے حکم کیا جو کہ بتوں کی وجہ سے معدوم ہو گیا ہے۔ اس پر جو حکم کی وجہ سے معدوم ہو گیا ہے۔

(فائدہ) مطلب یہ ہے کہ معدوم عقل ہے، صفر قیاس علیہ اور معدوم عقل بسبب معدوم قیاس یہ

صورت ہوئی قیاس کی اس نوع کی جو کہ جن اسعد میں ہے کہ منفس علیہ و منفس ہر دو میں عدم ہے اور اس نوع کے

تعریف نہ ہوہ سے خارج ہونے کی وجہ سے بظاہر ہے کہ اس کا اطلاق نہ اس پر ہوتا ہے اور نہ فرع پر باطل مثالاً مثلاً

نہر سے ہیں کہ یہ ہمہ اور شریعتیں ہیں اور نہ ایک یہ باطل ہے اور چونکہ قیاسی نہیں کہ معدوم (وہی صورت) پر نہیں اور اصل سے

مطلق نہیں ہوتا۔

وقیل ان۔ اور جس فقرات قیاس کی یہ تعریف بھی کرتے ہیں "عدو مدایع" اصل سے فرع کی جانب حکم کا منتقلی

کرنا (مگر) یہ تعریف باطل ہے اس وجہ سے کہ اصل کا حکم تو اصل کے ساتھ ہی قائم ہوتا ہے جس سے متعدی نہیں ہوا کرتا۔ بہت حکم جو نزع کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے وہ اصل کے مثل کیلئے ہوا کرتا ہے اور دونوں میں فرق ہے یعنی اصل سے متعدی ہوا اور اصل کے مثل پر حکم متعدی ہوا۔

اسی وجہ سے کہ یہ تعریف باطل ہے (یعنی معرعات فرماتے ہیں کہ قیاس کی تعریف یہ ہوگی۔  
امانة فیه یعنی قیاس میں یہ ہے کہ: مدخل کجورین کے حکم کے مثل کا ہر کما اس طبع کے مثل جو کما ان ہر وہ میں سے کما  
ایک میں دو علت موجود ہے۔

۱۔ اندر ہے۔ اس بات میں ملاحظہ فرمائیے کہ اختیار کما اس وجہ سے ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ ظہر ہے اور لفظ مثل کا  
اطلاق اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جو حکم متعدی ہو ہے وہ حکم (اصل) کے مثل سے نہ کہ ممکن (اصل) حکم۔  
۲۔ اور قیاس تکلف و معاذ بہت (شرعیہ) ہے مصنف تحقیق کو یہاں اس وجہ سے بیان کرتا ہے کہ بعض لوگوں کی یہ  
راے ہے کہ قیاس بحث نہیں ہے اور اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ قال تعالى: "مَنْ زُكِيَ غَيْثًا فَلْيَكُنْ بِزَيْدٍ لِّكُلِّ  
شَيْءٍ" جبکہ یہ کتاب (الفہم) ہمیں کو یہاں کرتی ہے جو اب قیاس کی ضرورت نہ رہی؟ اور دوسری دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ ہم ہر  
امر میں اس بات پر ہیں کہ قیاس باطل ہے کہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مشتق امر ہے یعنی نہیں کیونکہ بعض کے ساتھ  
یہ حکم نہیں ہوا کہ یہ علت حکم کیلئے ہے۔

۳۔ محسوس:۔ اصل دلیل اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں جو ذکر کرتے ہیں اس کو واضح کرنے والا ہے۔ لہذا قیاس کے  
خلاف اور اس کی ضد نہ ہوا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ تو ہم بنی اسرائیل کا قیاس وہ حقیقت:۔ اور نہ تحت قیاس اور نہ کی بنیاد  
پر تھا اور اس امت محمدیہ کے لئے جو حکم کا قیاس کہ حکم کو ظاہر کرنے کیلئے ہے پھر اس دلیل کا جواب ان قیاس میں ملتا ہے کہ شہد  
(اور شہد نہ ہوا) اصل کے معانی نہیں ہے بلکہ اگر حکم قیاس کے معانی ہوگا اور یہ صورت جائز ہے کہ اصل کو اور جائے اس کے اور  
کہ حکم قیاس سے نہ جائے۔

أما السقيل فقولہ تعالیٰ: ﴿فَإِنْ غُيِّرَ زَيْدٌ أَوْ لَوْلَى الْأَنْصَارِ﴾ لَأَنَّ الْأَعْيَادَ وَقَدْ شِئَ إِلَى  
نظيره، فكأنه قال: فبمسوا الشئ، على نظيره، وهو شامل لكل قياس، سواء كان قياس  
المتغيرات على المتغيرات أو قياس الغرور على الشرع على الأصول، فيكون إتيان حجة  
القياس بد ثابت بالنص، وحديث معاذ معروف، وهو ما روى عن النبي ﷺ حين بعث معاذًا  
إلى اليمن قال له: بما تنصي يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بمسنة  
رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأى، فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول  
رسوله بما يرضى به رسوله، فلو لم يكن القياس حجة لأكفركم ولأنا حمد الله عليه، ولا يقال: إنه  
ينافي قول الله تعالى: ﴿مَنْ زُكِيَ غَيْثًا فَلْيَكُنْ بِزَيْدٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ في القرآن، فكيف يقال:  
فإن لم تجد في كتاب الله، لأننا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب.

(تقریر و تشریح)۔۔ قیاس کا اردو ہے نقل (نص) بحث شرعیہ ہوا اس آیت سے ثابت ہے۔ قال تعالى

ماعتروا۔ یہ اعتبار کے معنی ہیں کسی کام کی نظیر پر درکار پیش کرنا تو گویا کہ اس کا "معلوم یہ ہوا" نسبتاً "مشتق علی ظہرہ" ایک قیاس کو قیاس کیا جائے اس کی مشابہت پر نہ، قطعاً اعتبار پر نہ اس کے قیاس کو مثال ہے خواہ وہ قیاس العللات، علل العبادات، یا قیاس الخروع الشرعہ، علی الاصل ہو۔ لہذا اس کا یہ اور تقریباً آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس تحت شرع ہے اور وہ نفس سے ثابت بھی ہے ہماری دلیل کو قیاس تحت شرع ہے مگر خاص یہ ہے وحدت معادہ اس حدیث کا امام احمد رحمہ اللہ اور دوسرے حضرات نے روایت فرمایا ہے۔ (مشکوٰۃ مشہور ہے)

اور یہ حدیث سمجھو کہ جس وقت حضرت سجاد کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی جانب (مکور) امر کیا کہ روانہ فرمایا تھا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اے سجاد! فیصلہ کس سے کرو گے؟ جواب میں فرمایا کہ کتاب اللہ سے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو؟ جواب دیا سنت رسول اللہ سے فیصلہ دوں گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پاؤ؟ حضرت سجاد رضی اللہ عنہ نے جواب دیا اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الحمد لله الذی مع" اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے ہر فریق کی کہ اس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کو اس امر کی توفیق عطا فرمائی جس سے کہ اس کا رسول ارشاد ہے اگر قیاس تحت شرع نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود اس پر اکتفا فرماتے اور اس پر رحم نہ کرتے۔

وہاں فقہ راجح شیعہوں کا جواب: کوئی صاحب یا محقق مذکور کریں کہ یہ حدیث اس آیت کے خلاف ہوگی۔ قال: "نعمی" ماعرفنا فی الکتاب، مع" یعنی قرآن کریم میں کوئی بھی نہیں مجوزی گئی۔

فقہ حنہلہ ہوا کہ ہر قیاس قرآن کریم میں موجود ہے اور اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی قیاس کا حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب: اگر کسی امر کا وہاں کتاب اللہ میں کسی کو نہ ہوگا تو یہ دلیل موجود نہیں ہو سکتی لیکن ہے کہ موجود ہوا وہاں نہ ہوگا۔

وَمَا الْمَعْقُولُ فَهُوَ أَنْ الِاعْتِبَارَ وَاجِبَ فَهُوَ تَعَالَى: ﴿فَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ وَهُوَ

وَلَرَدَ فِي قَضِيَّةِ عَقُوبَاتِ الْكَفَّارِ كَمَا سَيَأْتِي، فَمَعْنَاهُ وَهُوَ التَّامُّلُ فِيمَا أَصَابَ مِنْ قِلَابِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ

أَيِ الْعُقُوبَاتِ بِالْفَتْحِ وَالْجَلَاءِ بِسَبَبِ نَقْلَتِ عَنْهُمْ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَتَكْلِيبِ الرُّسُولِ لِنُكُفِّ عَنْهَا

اِحْتِرَازًا عَنْ مِثْلِهَا مِنَ الْجَزَاءِ، فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى: قَبَسُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ! أَحْوَاكُمْ

بِأَحْوَالِ هَذِهِ الْكَفَّارِ، وَتَأَمَّلُوا يَاكُمْ إِنْ تَنصَلُّوا الْعُدَاةَ الرُّسُولِ وَتَكْفِرْهُ تَغْلُوا بِالْجَلَاءِ

وَالْفُضْلِ كَمَا بَيَّنَّا لَكُمْ الْكَلَامَ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ، وَالْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ

نَظِيرُ هَذَا التَّأَمُّلِ، فَكَمَا أَنَّ الْعُدَاةَ عِلَّةَ وَالْعُقُوبَةَ حُكْمٌ، فَيَعْدَى مِنَ الْكَفَّارِ الْمَعْقُولِ إِلَى

حَالِ كُلِّ أُولَى الْأَبْصَارِ، فَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ لِلشَّرْعِيَّةِ عِلَّةٌ وَالْعُرْمَةُ حُكْمٌ، فَيَعْدَى مِنَ الْمَقْبُوسِ

عَلَيْهِ إِلَى الْمَقْبُوسِ، فَتُفَكَّرُ حُجَّةُ الْقِيَاسِ سَمْنَةً بِالْذَّلِيلِ الْمَعْقُولِ، وَالْحَاصِلُ أَنَّ قَوْلَهُ

تَعَالَى: ﴿فَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ لَوْ أُجْرِيَ عَلَى عُمُومِهِ مِنْ كُلِّ وَدَّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ



وإن كان وانما في حق العقوبات خاصة كان إلتفات حجية القياس به بطلاً أي ثابتاً بإثارة النص لا بغيره، وإن اختص التأمل في العقوبات ليروده فيها كان إلتفات حجية القياس به عقلاً أي ثابتاً لالة النص لا بالقیاس ولا يلزم المنور.

**ترجمہ و تشریح :-** قیاس کا بہت بڑا عقلاً اور عقلاً قابل تسلیم ہے اس سے قیاس کا عقلاً ثابت ہونا جس کی تفصیل مذکور ہو چکی ہے اور اب قیاس کے معقول ہونے کا بیان ہے مذکور ہے کہ جو مکلفین پر (مذہبیت و استدلال) واجب ہے اور اس پر بہت سے آثار سے قائل تھے، انہوں نے ان کی رائے کو رد کر دیا (ساقی) کے حق میں قائل ہوئے ہیں۔ کہ ان کے معقول ہونے کے معاملہ میں جس کی تفصیل مغربہ آ رہی ہے۔

و بعد از یہ قیاس کے حق میں کچھ دیکھ کر ان مورخین کے معقول ہونے کے معقول ہونے میں بنی اسباب کی وجہ سے وہ ان کی مزاج پر (اور اسباب) ان کے لئے قائل ہو گئے ہیں۔

مسئلہ :- جس کا بیان شارع ~~مذہب~~ میں مذکور ہے اس سے ثابت ہے کہ یہ یعنی خصوصیت کے ساتھ وہ اسباب (و ہیں) احادیث (۱) اور اصول (۲) عقلیہ پر مبنی تھے۔

لکن بعد از یہ اور یہ قیاس قائل ہیں کہ اس میں ان اسباب کے معلوم کرنے کو ان اسباب سے چاہیں تاکہ ان اسباب پر جو قواعد (قانون) مرتب ہوئے وہ ان میں سے (و بعد از) سے نہ نکلتے ہوئے۔ و بعد از یہ جس کا عقائد یہ ہے کہ اعلیٰ بصیرت (الانسان) اپنے احوال کو ان قواعد کے احوال پر قیاس کرے اور خود فکر کرے کہ اگر قیاسی جانب سے (یعنی) عدالت وصول اور عقیدہ حوالہ عقلیہ پر مبنی اس صورت میں آئی تو قرآن مجید کی طرح حق و غیرہ میں سے اس کے معقول ہو جائے گا۔ یہ وہ عقیدہ اور عقلی ہے جو کہ یہ بات بطور مہارت ان میں ثابت ہوتے ہیں۔

والقیاس :- ان اسباب میں قیاس شرعی ہے۔ جس میں کچھ عدالت عدالت اور عدالت (سرا) قیاس ہے جس پر تعلیم مذہبی ہو گا کہ مصدورین سے جو ایک ان بصیرت (الانسان) کی حالت کی جانب (کہ جس کی حالت ان کے عقلی ہوگی) نہیں ان کی طرح عدالت شرعیہ عدالت ہے اور حجت قیاس ہے کہ ان میں سے بعضی نکلتا ہے۔ بہت قیاس کی جانب (و بعد از) تفصیل کے پیش نظر قیاس کا بہت بڑا ایک اس میں (و بعد از) قیاسی رہتا ہے کہ کیا ہے۔

و بعد از اصل :- جس تفصیل کا مضمون یہ ہوتا ہے کہ یہ بات (و بعد از) کہ اگر اس کے عموم پر چار کی قیام سے (و بعد از) اور امور عمومیہ میں کئی رد انشائیہ و عقیدہ (۱) تو اس آیت سے قیاس کا بہت شرعی حجت ہو جس حجت اصل ہو جائے گا اور اگر اس آیت کو نہ لیں کیا ہے (ساقی) کے ساتھ قیاس (اس وجہ سے کہ یہ آیت اس باب میں وارد ہوئی ہے جبکہ کہ جاتی و سہاں سے (و بعد از) ہے کہ اس آیت سے قیاس کا بہت بڑا جس حجت اصل ثابت ہوگا۔ یعنی وراثت ان سے اس کا اثبات ہوگا۔

لا یصلح :- یعنی یا قیاس قیاس سے نہ ہوگا۔ جس سے کہ اگر یا قیاس صلیہ کر یا قیاس سے (و بعد از) قیاس لا یصلح (۱) ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

و کذا نیک التأمل فی حقائق اللغة لا متعارفہ عیوہا لھا شائع و بان للاستدلال المعقول

سوجھ بوجھ، وهو أن يتأمل مثلاً في حقيقة الأسد، وهو الهيكل المعلوم في عناية الخرافة  
ونهاية الشجاعة، لم يستأر هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة  
والقياس نظيره، أي القياس الشرعي نظير كس واحد من التمثل في المعنويات للاستعارة عن  
أصنافها، والخاص في حقائق اللغة لاستعارة غير هذا، ليكون إثبات حجية القياس عقلاً  
بدلالة الإجماع لا بالقياس بلزوم المعنى.

**(توضیح و تفسیر):** اسرار الخراف سے نازل کراہے حقائق امت میں (جوڑ) استعارہ کے ساتھ استعمال کیے  
جاتے ہیں۔ حقائق معنی کے علاوہ میں (اور وہ استعارہ استعمال کرتا) مشہور بھی ہے۔  
مصنف **رحمۃ اللہ علیہ** نے قیاس کے تحت شرعی ہونے کی دلیل عقلی کو دوسرے انداز سے بیان کر دیا ہے اس کے بعد اس نے اس  
کرنے کی ایک مثال بھی بیان کر دیا ہے۔

مبادت حسن: ہر کسبائے حسن کا مطلب یہ ہوا کہ جو الفاظ اپنے معنوں میں معنی کے ساتھ استعمال دوسرے معنی میں  
استعمل ہونے لگے تو اس میں بھی نال کرنے کی بھی صورت ہے جو اس پر بیان ہوئی ہے۔ مثلاً (سید) کی حقیقت ہے ایک  
معلوم شکل صورت ہے جو کہ بہت درجہ میں رعایت و وجہ دکھاتا ہے اور بہادری میں بہت سرفروں ہے۔ چنانچہ لفظ (سید) کی  
حقیقت معنوں میں ہے (مرد) اور یہاں کیجئے استعارہ استعمال کیا جا تا ہے اس وجہ سے کہ عداد مرد بہت درجہ میں شجاعت  
میں شریک ہے یعنی اس وصف مردانہ میں شریک ہیں اس وصف میں شجاعت کی وجہ سے لفظ اس کو بہادری سے استعارہ  
استعمال کرتے ہیں۔

و لفظ اس میں۔ اور قیاس شرعی میں ان دونوں کے مائل ہے مثلاً "انسان ہی المعنویات" (۶۲) انسان میں  
حقائق اللغة "ہے" قیاس کا جوت ہوتا ہے ثابت شدہ امر ہے من سمع النعل انما کی دلالت سے نہ کہ قیاس سے، اس  
سے کہ **تسلل** لازم آجائے۔

وجاہہ ای بیان المقاص فی کثرہ و ذی الشیء الی معبرہ ثلاث فی قوله **تسلل**: الحنطة  
بالحنطة، والشعر بالشعر، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة  
بالفضة مثلاً یعمل یذہب، والفضة ذہب، ویروی: کیلاً تکیل ووزناً یوزن مکان قولہ: مثلاً  
بمثل وقولہ: الحنطة یروی بالشرع ای بیع الحنطة بالحنطة مثل یعمل، ویروی  
بالنصب، ای بیعوا الحنطة بالحنطة، والحنطة تکیل قولہ بیعہ، وقولہ: مثلاً یعمل  
حال لما سبق، کأنه قول: بیعوا الحنطة بالحنطة حال کہ نهما متماثلین، والأحوال  
شروط، والأمر للإيجاب، والبيع مباح، فنصرف الأمر إلی الحال إتی ہی شرط  
فیكون المعنی وجوب البیع مشروط بالتسویة والمماثلة، لا وجوب البیع، وأراد  
ما العمل القدر، یعنی الکیل فی: التکیلات والوزن فی الموزونات بدین ما ذکر فی  
حدیث آخر کیلاً تکیل، وأراد ما یفضل فی قوله: والفضل ما یفضل علی القدر دون

فمن العضل حتی یجود مع حقیقة بحفتین، وھکذا إلی أن یبلغ نصف صاع.

**تقریظہ و تفسیر:** اور اس امر کی تفصیل کہ قیاس کا مفہوم مرد انشیٰ یعنی بظہر آپ **علیہ السلام** کے اس ارشاد میں ثابت ہے "ساحطة بالحنطة" یہ برزی ہے یعنی حدیث ایک روایت میں کھلا مکمل وزنوں کے متن کے ساتھ مردی ہے مثلاً یصل کی جگہ میں اور حدیث کے متن میں آپ کا ارشاد "ساحطة" وضع کی حالت سے بھی مردی ہے اس وقت اس کا مطلب یہ ہوگا اربع ساحطہ مثل یصل اور نیز مضرب سے مردی ہے تو آپ اس کا مطلب یہ ہوگا، بعدو الحنطة یا حنطة من اور الحنطة کا مکمل کرنا درست ہوگا کہ مکمل ہے جو کہ اس کی بخش کے بالخالل لایا گیا ہے یعنی یہ فرق بالحنطہ ساحطہ اور مثلاً یصل، ساحطہ سے حاصل ہوا ہے کہ گویا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آپ **علیہ السلام** کا ارشاد اس طرح ہے "صوا الحنطة بالحنطة حلال کونھما معاً نلتین".

والاحتمال: یہ نہ اور اصل شرط کے ہوتا ہے اور امر ايجاب کو ثابت کرتا ہے اور اقل مباح ہے فقہاء امر کو حصر نہ کیا جائے گا مال کی جانب جو کہ شرط ہے (اور امر کو مباح کی جانب مضر نہ نہیں کیا جائے گا) لہذا آپ اس حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر حنطہ یا حنطہ لایا ہوئی ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ برابر برابر ہوں اور دونوں میں شاکت جاری ہو نہ کہ مقتضی واجب ہے اور حدیث پاک میں بالحنطہ سے مراد قدر ہے یعنی کئی اشیاء میں مکمل مردی اشیاء میں وزن کا ہوتا۔

بتفہیل: یہ نہ اور اصل سے یہ مفہوم جو لایا گیا ہے وہ ایک دوسری حدیث سے اشتراک کرتے ہوئے لایا گیا ہے جس میں مراد کھلا مکمل واحد ہے۔

والادع: یہ نہ اور حدیث بالاشم العضل رسوا سے مراد مقدار سے زائد ہونا لایا گیا ہے اور نفس فضل مردی میں ہے اور یہی وقت ہوگا جبکہ وہ اشیاء کئی مردی میں ہوں اور کئی اور مردی کی حد تک پہنچ جائیں۔ چنانچہ اسی بناء پر یہ جائز ہے کہ ایک وقت برابر خواہم کی زوجہ و شہرت برابر کے کوشش میں ہوں جو نصف صاع تک ہے (اس پر ہے کہ یہ مقدار سے کم ہے جو کہ ہم نہیں سمجھتے)۔

فصار حکم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوائد حکم الأمر، یعنی حیثما طاعت التسوية ثبتت الحرمة، وھذا حکم النص، والداعی إلیه ای العلة الباعثة علی وجوب التسوية الشعر والجنس؛ لأن إيجاب التسوية فی القدر بین هذه الاموال يقتضي أن تكون امتلا متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس؛ لأن المماثلة تقدر بالضرورة والمعنى، وذلك بالقدر والجنس، فبالقدر تقوم المماثلة الضرورية، وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية، والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله: مثلاً یصل، فإن لم یوجد الجنس كالحنطة مع الشعر أو لم یوجد القدر كما فی الغددات لم نشترط المساواة ولا یظهر الربا. ویرد علیہ أننا لا نسلم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط، بل لا بد أن تكون فی الرصف لطفاً، وهو الجودة والروادة، فأجاب بقوله: وسقطت قيمة الجودة بالنص، وهو قوله علیہ السلام: جیدھا ورفیھا سواء. هنا حکم النص، أي كون الداعی إلی وجوب التسوية هو القدر، والجنس

قائمت بہ اشارۃ النص لا بمجرد الروای، فاللعواد بهذا الحكم الناسی غیر ما أوردہ بالحکم الأول؛ لأن الحكم الأول هو الحكم الشرعی، أعنی وجوب التسمیة، وهذا الحكم هو معنی مدلول النص شامل للحکم والعلة جمیعاً

**ترجمہ و تشریح:** نہ جس (اس) شخص (حدیث) کا علم دو تماشاشیہ کے درمیان قدری شیا، جس کا سبب ہے کہ وہ برابر برابر ہوگی۔ نہ انصورتہ فیہ: اور جب اس کا علم فوت ہو جائے گا تو اس وقت حرمت پائی جائے گی یعنی جبکہ اس شیا میں برابر برابر نہ ہو جائے کہ واجب ہے تو حرمت ثابت ہو جائے گی یہ وجہ انشویہ نہیں مذکورہ کا علم ہے اور اسی علم کی جانب نص (اس) میں ہے۔ یعنی طبعی ہو کہ وہ جب انشویہ ہے انقدر اور جس پر۔

لأن فیہ معنی وجوب التسمیہ اور جس (روای) نطق یا حد کا وجہ کیوں نہ ہو جس کی وجہ اور دلیل بیان فرماتے ہیں جس کا اصل یہ ہے ان اس (س) میں جن کا بیان حدیث مذکورہ میں ہے اور اس پر قیاس کر لیا جائے گا (دوسرے امور کا) مکمل اور ذیل میں برابر ہی کا واجب ہیں (جو انفاق کہتے) اس پر تحقیق ہے کہ سوال ایک اور سے کہ تم شمسہ برابر برابر ہوں وہ یہ طاقت اور ذیل فیہ نہیں بلکہ ان امور میں جو سے کہ طاقت و طریقت سے ہو سکتی ہے (الاصول ۹۰)۔  
چند ایک اور ذیل کہ جسے صورتہ و بعضی طاقت منہی کو ظاہر کریں گے۔ جس پر آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہوا: "سنة بالعضة ولالت کرتا ہے اور شمسہ پر متلا بطل ولالت کرتا ہے۔

مسار: فیہ نہ حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حرمت کے نہ ہونے کی صورت میں کیا تشریح ہے اس کو بغیر قرآن کے بیان فرماتے ہیں نیز ابو یوسف کے بھی نہیں ہے یعنی اگر ہم جس سے منع نہیں کی جارہی ہے بلکہ گچ کی تار کے جن میں یاد دہانی کیلئے نورانی سے قطع نہیں کر سکتی بلکہ حدیثی شیا میں سے ہے تب ان پر دو صورتوں میں برائی شرعی نہیں ہے اور زیادہ ہوجانے میں روئی کا حکم ظاہر نہ ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: اگر برائت میں یہ ہے کہ جس طرح سائمت تہ اور جس سے ثابت ہوتی ہے وہی طرح احد کے ذریعہ بھی ہوتی ہے مثلاً شیا کا محدود و مہیا ہونہ تو بحر فضا ان روی صورتوں میں اس کو مہیا کیا گیا ہے۔  
معنی رحمۃ اللہ علیہ جو ارشاد فرماتے ہیں: "وہو سے طلب ایہ شئی جودہ (مہیا، مہیا) کی قیمت کا اعتبار دراصل نص سے ہی سائمت و مہیا اور جس پر ارشاد فرماتے ہیں: "مہیا ہوا و مہیا ہوا"۔

مسار: "نہم فیہ" اور یہ علم نہیں کہ برائی واجب ہے ارشاد نص سے بہت ہے جس قیاس اور اجتہاد سے ہی نہیں۔  
فاسرارہ: یہ معنی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت "مسار حکم نص" سے مہیا ہوئی کو مان کرنا ہے جو کہ نقل بیان میں تکرار کے ساتھ ہے کہ کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے کہ جو نص کے معنی میں ہے تو کہ تکرار حالت دونوں کو شامل ہے۔

ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية، فكان الفضل على الممتثلة فيها فضلاً عن البعوض هو عقد البيع مثل حكم النص بلا تفارب فلزمنا إضافة أي إنبات حكم النص، وهو وجوب المتساوية وجوهه الربا فيما عدا الأشياء الممتنة من الأرز وغيره من الكميات

والمورونات، سواء كان مطلقاً أو غير مطلق بشرط وجود التقدير والجس، على طريق الاعتراف المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَبِرُوا إِلَهُهُ﴾ وهو نظير المثالات أي هذا القياس السريع في نظير اعتبار العقوبات تنازلة بالكفر، فإن الله تعالى قال: ﴿هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنَ الْقَرْيَةِ مِنْ أَعْلَى الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ خِمْسَ مَنَّهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَنقَضَهُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُحْرَكُونَ يَتَوَسَّلُونَ بِيَدَيْهِمْ وَيَبْدِئُ الْمُؤْمِنِينَ فَاغْتَبَرُوا بِهِ أَوْسَى الْأَنْبِيَاءِ وَالسَّرَاتِ بِأَهْلِ الْكِتَابِ يَهُودُ بَنِي إِسْرَءِيلَ حِينَ عَاهَدُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ لَا يَكُونُوا مُجَادِمِينَ عَلَيْهِ حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ، فَخَضَرُوا عَاهِدَهُ فِي رَفْعَةِ أَحَدٍ، فَأَمَرَ هَبْشَةَ بِالْخُرُوجِ مِنَ الْمَدِينَةِ فَاسْتَمَجَلُوا عَشْرَةَ أَيَّامٍ وَظَنُّوا الصَّلَاحَ، فَكَسَى عَلَيْهِمُ الْآلُ الْجَلَاءَ، فَأَخْرَجَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْمَدِينَةِ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ، وَالْإِحْرَاجُ حَالُ كَوْنِكُمْ بِأَيِّهَا الْمَسْلُومُونَ، مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا، وَظَنُوا إِيَّاهُ الْيَهُودَ لَيْسَ مَا مَعَهُمْ حَصْرُ بَعْضٍ مِنَ اللَّهِ، فَاتَّهَمُ اللَّهُ إِيَّاهُ عَذَابَهُ وَحُكْمَهُ بِالْحَلَاءِ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ذَلِكَ، وَقَذَفَ إِيَّائِهِمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ حَالُ كَوْنِهِمْ يَخْرُبُونَ بِيَدَيْهِمْ سَائِدِيهِمْ وَأَبْدِئُ الْمُؤْمِنِينَ لِحَاجَتِهِمْ إِلَى الْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ، فَحَمَلُوا أُنْقَابَهُمْ هَذِهِ عَلَى حِمَالٍ كَثِيرَةٍ، وَخَرَجُوا مِنْهَا، وَاسْتَوْضُوا بِخَيْرٍ، ثُمَّ أَسْرَجَهُمْ عَمْرُضِي اللَّهُ عَنْهُ مِنْ جَبَرِ إِلَهِي الشَّامَ هَذَا تفسیر الآیۃ: فالإخراج من الديار عقوبة كذا القتل حيث موى بيهم إلى قوله: ﴿وَلَا تَكُنَّا عَلَيْهِمْ أَنْ أَفْلَحُوا تَقْصِبُكُمْ أَوْ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَا يَفْعَلُوا﴾ لا فليل منهم في وأكثر صلح داعياً إليه، فلكل واحد وجد الكفر يورث عليه الإخراج وأول الحشر يدل على نسخ توبه هذه العقوبة، وهو إجماع عمود رضي الله عنه إياهم من جبر إلى الشاهد، وقيل: هو حشرهم يوم القيامة، ثم دعاء إلى الاعتناء في قوله: ﴿وَلَا تَعْتَبِرُوا إِلَهُهُ﴾ بالتأمل في معنى النص للعمل به فيما لا ينص فيه، فمعبر أنهم لما نوحوا بهم، وبخبر عن مثل ما فعلوا توفيقاً عن مثل ما فعلوا بهم.

**(ترجمہ و تفسیر)** - اور یہاں ہم نے چاہا کہ اور اس کے علاوہ کسی روزنی اشیاء کو (جسے اگر توبہ کے اعتبار سے) ترک کر کے نہ رہیں۔ لہذا (مذکورہ عقوبت کے ذریعہ) ان اشیاء کو مٹا دیں اور خدا کی عطا کردہ قوت کے خلاف یہ معتقد نہ رہیں کہ کسی طرح سے بچ سکیں۔ جو اشیاء وہ (جس کا بیان حدیث بالا میں) توبہ پکارا، یا کسی فرق کے چکر بابت حالت میں طرقات یا کسی فرق کے اثبات کو ہم نے لازم کر دیا یعنی یہ کہ جس میں سے اس کو ثابت قرار دیا گیا اور وہ جس سے مساوات کا وہابیہ دور دورہ ہو کر ہو جاتا ہے ان اشیاء سے توبہ کے علاوہ، چاہا کہ روزنی اشیاء میں سے ہم نے کوہ و مملووات میں سے جو ان غیر مملووات میں سے شہر بلقان میں رکھی اور روزنی اشیاء تاج اچھڑا پائے جاتے۔

یہ سب اس کے مشافہہ انداز میں جس کا ہم نے بیان کیا ہے اس بنیاد پر اس کو مستتر تسلیم کیا گیا ہے، مگر وہ دریں قیاس شرعی کے مطابق نہیں ہے۔ نہ یہ اختیار کرنے (کہ ان عملوں میں آیت میں دیا گیا ہے) اس کی ایسا فہم ہے۔

فہم (۱) کہ آیت شریفہ کوئی ہے جس نے نکال دیا۔ ان کو چونکہ وہ... کتاب والوں میں نہ گھروں۔ نہ پہلے  
عیاجیہ پر لٹکے کے تم نہ نکل کر تھے کہ نہیں گئے اور وہ خیال رکھتے تھے کہ ان کو پالیس مہینے کے قلعہ اللہ کے تحت ہر  
میکھا ان پر امتدہ ہیں۔ یہاں کو خیال تھا اور اللہ ہی ان کے دلوں میں وحاکہ جانے لگے۔ اپنے گھراپے تھوڑے اور سسٹانوں  
کے ہاتھوں سے بھرت پکڑا دے۔ آنکھوں والو!

(فائدہ) دوسرا اہم اصول اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ جو لوگ اجتہاد شرعی کی صلاحیت رکھتے ہیں اگر ان کا اجتہاد کسی  
سے مختلف ہو جائے ایک فریق جائز قرار دے اور دوسرا ناجائز سمجھ لے تو یہ دونوں حکم درست اور ہرگز ہوتے ہیں نہ میں سے  
کچھ مصیبت نہیں کہہ سکتے اور اس لئے اس پر بھی عن الحکم کا قانون جاری نہیں ہوتا۔ لیکن ان میں سے کوئی جانب بھی منکر  
شرعی نہیں اور دوسری فضا میں ہر خوش کے کائنات پھیلنے والوں کے عمل کی توجیہ بیان کی گئی ہے کہ وہ بھی فساد میں غل  
نہیں بلکہ کوئی کوئی نیک کرنے کے قصد سے موجب ثواب ہے۔

فکذلک ہما، ای فی القیاس الشرعی، فتأمل فی علۃ النص ونعذبا إلی الفرع  
لینت حکم النص لیه۔ والأصول فی الأصل معلونہ، دفع لمن توهم أنه لا یلزم أن یکون  
النص معلولاً تحتی فعذی إلی الفرع بالقیاس، یعنی أن الأصل فی کل أصل من الکتاب  
والسنۃ والإجماع لن یکون معلولاً بعینۃ توجید فی الفرع وإن کان یحصل أن لا یکون  
معلولاً کہ یکون معلولاً بعینۃ قاصرة لا توجد فی الفرع، إلا أنه لا یمنی أن یمنی بیذا  
القبول، بل لا بد فی ذلک من دلالة التمییز، ای دلیل یدل علی أن هذه هی العلة لا غیر  
كما یعلم فی قولہ: الحسنۃ بالمعطۃ من المعطلة، ومن قولہ: مثلاً یعمل کون القدر  
والجس علة، ولا بد قبل ذلک من قیام الدلیل علی أنه للحال شاهد، ای علی أن هذا  
النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الأصل معلونہ، فقوله: للحال  
معناه فی الحال، وقوله: شاهد کسی به عن کونه معلولاً؛ لأنه إذا کان معلولاً یعلل جملة  
کان شاهدًا علی حکم الفرع والحاصل أن ههنا ثلاثة أمور: الأول: أن الأصل فی کل  
نص أن یکون معلولاً، والثانی: أن لا بد من دلیل مستقل یدل علی أن هذا النص فی الحال  
معلول یقطع النظر عن ذلک الأصل، والثالث: أن لا بد من دلیل یجوز العلة من غیرها، وسین  
أن هذا هو العلة کون ما عده، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة فلا بد أن یکون القیاس حجة.

(ترجمہ و تفسیر)۔ پس اسی طرح ہے کہ ہم میں کئی قیاس شرعی ہیں جس پر غور کر لیا جائے طے نہیں اور  
نہیں کہ متنبی ہوئے ہیں قیاس کی جانب تا کہ نص کا حکم ثابت ہوجائے فرع میں۔

والأصول فیہ: مسند صحیح، ایک دم کا ذکر کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ یہ اندہ نہیں (علوم) کہ اس کو نص کی  
طاعت کے ساتھ معلول ہو جس سے کہ اس نص کا حکم قیاس کے ذریعہ کو خارج تک پہنچائے؟ اور وہ کہتے ہوئے معرت  
مسند صحیح فرماتے ہیں: والأصول فی الأصل معلونہ یعنی نص خواہ وہ کتاب اللہ سے ہو یا سنت یا امر سے سب ہی

کسی نہ کسی علت کے ساتھ (ضرور) معلول ہوئی گی۔ (اور وہ علت) فرع میں پائی جائے گی۔

اگرچہ اس امر کا (بھی) احتمال (ضرور) ہے کہ وہ کسی علت سے معلول نہ ہو۔ (ہاں جب کہ وہ امر قبضہ کی حیثیت رکھتا ہے جس میں ظاہر کسی علت کی ضرورت نہیں دکھائی گئی ہو)۔ یہ کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت (چونکہ قاصرہ ہے اس وجہ سے) فرع میں نہ پائی جاتی ہو۔

الاف: یہ سب قیاس میں (یہ بھی) ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل بھی پائی جائے جو کہ اس پر دلالت کرے کہ یہ ہے وہ علت اور اس کے علاوہ کوئی دوسری قیاسی علت نہیں ہو سکتی یعنی صرف مفاد علت کے ساتھ معلول اور قسیم کر لیا گیا ہے۔

اور ای بنیاد پر قیاس میں بالکل دلیل اور دلالت کے معلول علت کا نیکو کر دیا گیا تو قیاس کے ذریعہ اس شخص کو ضرورت کی جانب متوجہ کرنے کیلئے ای قدر کافی نہ ہوگا بلکہ قیاس میں علت کو معلوم بھی کیا جائے گا اور یہ ہم کسی نہ کسی دلیل اور دلالت کے ذریعہ قیاسی ماضی پر ممکن ہے کہ اس شخص میں "ظلال" امر علت ہے تاکہ ضروری سے امتیاز ہو جائے جیسا کہ اس اور شاہنویزہ قاضی نے حکم الحسنة بالحسنة میں "قد مع العس" علت ہے ولا مدیہ اور اس امتیاز سے بھی قیاس ضروری ہے کہ کوئی دلیل اس پر بھی پائی جاتی ہو کہ یہ قیاس (جس سے علت کا استخراج مقصود ہے) کوئی الحال معلول ہے اور اس وقت اس قاعدہ کا حاصل قیاسی الاصل معلولہ سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ وہ قیاسی الحال معلول ہے لحدت الحسنة فی الاحوال کے معنی میں ہے مارت شائد سے مراد کو نہ معلولہ ہے اس وجہ سے کہ جب وہ کسی علت یا مبدء سے معلول ہو گیا تو وہ قیاس کے تحت میں شامل ہو گیا۔

فصل ہفتم: اس مقدمہ اور اصل کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے تحت ہونے میں تین امور ہیں (۱) قانون ہے کہ بر نفس علت کے ساتھ معلول ہوگی۔ (۲) اس قانون سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ لازم ہے کہ یہ نفس جس سے استخراج مقصود ہے قیاسی الحال معلول ہے اس کو مستقل دلیل ہو ضروری ہے۔ (۳) یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی دلیل ہو، چاہے تاکہ وہ ایک علت کو ممتاز کرے اس کے غیر سے اور اس کی وضاحت کر دے کہ یہی ہے وہ علت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے لہذا جب یہ تین امور پائے جائیں گے تو اب قیاس کا تحت شرعی ہونا ضروری طور پر ثابت ہو جائے گا۔ (مشکوۃ الاتوبی)

ثم للعباس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا، وشرط ورکن وحکم ودفع، فلا بد من

بيان هذه الأربعة لأجل محافظة قیاسه ودفع قیاس خصمه. فشرطه أن لا يكون الأصل

مقصوداً بحكمه بنص آخر، الظاهر أن الأصل هو المقیاس عليه، والياء فی بحكمه

داخل على المقصود، والمعنى: أن لا يكون المقیاس عليه كخزيمة مثلاً مقصوداً عليه

حكمه بنص آخر إذا لو كان حكمه مقصوداً عليه بالنص فكيف بقاس عليه غيره؟ ولا

بمجرد أن يراد بالأصل النص الدال على حكم المقیاس عليه ويكون الباء بمعنى مع إذا

يكون السمعى حسناً أن لا يكون النص الدال على حكم المقیاس عليه مخصوصاً مع

حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقیاس عليه.

وتوجهه وتشریع: یہ سب سے صرف قیاس کا تحت شرعی ہونا دلالت کرتا ہے تاکہ قیاس کے تحت قیاسی کی

لغوی تشریح فرماتے ہیں: اور اس کے بعد شرطاً اصطلاحاً اس کی تفسیر فرمائی گئی۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ قیاس کیلئے لغوی تشریح تفسیر ہے جس کی تفصیل گزر چکی اور قیاس کیلئے شرط درکن اور علم اور مخالفین قیاس کا رد ہے۔ لہذا اب ان چاروں امور کا بیان ہو گا: (۱) کہ مفسر ملے، (۲) یعنی قیاس کرنا اس شرط کے ساتھ شرط ہو کہ وہ قیاس پر قیاس کرنا چاہی نظر ہو (۳) اپنے حکم (مخصوص) میں خاص نہ ہو کہ اس شخص میں پر دوسری نفس ظاہر والہت کرتی ہو چونکہ جب وہ نفس اپنے دہرہ دوسرے میں تخصیص دے لے ہوئے ہے تو اب اس سے حکم برائے عام کیسے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس کو نفس علیہ پر لیا جائے جس کی عبارت (۱) اسل سے مراد نفس ضمیمہ ہے اور حکم میں یا دراصل ہے مقرر پر نہ کہ مقرر علیہ (یعنی مقیس ضمیمہ پر) تخصیص کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نفس مقیس علیہ حضرت ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے مسئلہ نہ ہو (۲) اس کی تفصیل آ رہی ہے (۳) مثلاً یہ مسئلہ ہے تصور طریقہ کی اس کا حکم (یعنی فرورواحد کی شہادت کا قبول ہو) دوسری نفس (۴) سے لگتی دیت ہے اور وہ دوسری نفس پر ہر شاربوی رحمۃ اللہ علیہ علم ہے

من شہدہ سربہ مہو سب (۵)

اولو کان فیہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط جو بیان کی ہے وہ لایکون لیہ اس کی دلیل خارج بیان کرتے ہیں۔ یعنی اگر نفس کا حکم مقرر ہو جائے مقیس علیہ پر نفس کے خارج سے تو بجز فروعات کا قیاس کہ اس نفس پر کیسے ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ قیاس ایک طرف سے دھر کر دیا ہے۔

و لا حوزہ فیہ نہ اور میں اسل سے مراد لیسوا نفس نہ نہ علی حکم الشمس عندہ "روایت نہ ہو گا اور فکر میں ہمارے کئی میں ہو سکتی ہے۔ راجع اور لایکون یا شہد لانا اب یہ مٹنی ہوا کے " لایکون نفس فعال علی حکم الشمس علیہ معصومہ مع حکم نفس آخر " اور اس میں کوئی شک نہیں ہے نفس آخر وہ نفس ہے جو کہ حالات کرتی ہے مقیس علیہ کے حکم پر۔

کشفایۃ عن ریمۃ وحی اللہ عنہ و حدۃ؟ فوانہ مخصوہ فی بقولہ علیہ السلام: من شہد لہ حزیمة فهو حسیہ، ولا یفتی ان یقاس علیہ من ہو اعلیٰ حالاً منہ کذلک خلفاء الراشدین؛ إذ یرسل یمینہ کرامة اختصاصہ بهذا الحکم، وفیست ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتری ناقۃ من اعرابی و اولاء الذین، فذکر الاعرابی استیغاثہ و قال: خَلُمْتُ شَہِیْدًا، فقال: من شہد لی ولم یحضر لی احد؟ فقال حزیمة وحی اللہ عنہ، انا اشہد یا رسول اللہ، فبک کو فیست الاعرابی لمن الشافہ، فقال صلی اللہ علیہ وسلم: کیف تشہد لی ولم تحضر لی؟ فقال: یا رسول اللہ انا نصدقک فیما تأتیباً بہ من خبر السماء، لئلا نصدقک فیما تخیر بہ من آداء، لمن الناقۃ؟ فقال: من شہد لہ حزیمة فهو حسیہ؛ فجعلت شہادۃ حزیمة رجلیں کرامة و نفضلاً علی غیرہ مع ان النصوص اوجبت اشتراط التعدد فی حق العامة، فلا یقاس علیہ غیرہ وان لا یكون معقولاً بہ عن القیاس، ای لا یكون الاصل مخالفاً للقیاس؛ إذ لو کان ہو بنفسہ مخالفاً للقیاس لکیف یقاس علیہ غیرہ کفاء النصوص مع الاکل أو الشرب ناسیاً، فوانہ مخالف للقیاس؛ إذ القیاس یقتضی لسان الصوم، وإنما انشأہ لثقلہ لثدی اکل ناسیاً؛ اثم علی صومک فانما



اٹھسک اللہ وسفاک اللہ، للایمان علیہ الحاطی والصکرہ کما قالہما الشافعی، وإن  
 یتعدی الحكم الشرعی الثابت بالنص بعینه إلى فرع هو نظیرہ، ولا نص فیہ، هذا الشرط  
 وإن کان واحداً تسمیةً لکنہ یتضمن شرطاً اربعہ: احدثاً: کون الحكم شرعاً لا لغویاً،  
 والثانی: تعینہ بعینہ بلا تغییر، والثالث: کون الفرع نظیراً للأصل لا أدون منہ، والرابع:  
 عدم وجود النص فی الفرع. ولقد فرّع المصنف علی کل من هذه الأربعة تفریفاً علی  
 مسابغی، وهذا هو رأی جمهور الأصولیین اقتداءً بعثر الإسلام، وقد ابتدع بعض  
 الشارحین فقال: إنه یتضمن منہ شروط: الأربعة منها ہی المذکورة. والاشان: التعدد  
 وکون الحكم الشرعی ثابتاً بالنص لا فرعاً لشیء آخر، وهذا وإن کان معاً مستقیم لکن  
 لیست له معرفة صحیحہ.

(تدريجہ و تشریح) :- مثال حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا مستحب ہونا جو آپ ﷺ  
 کے اس ارشاد میں شہدہ عربہ بنو حبہ (جس شخص کے حق میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ شہادت دے تو اس کی گواہی کی گئی  
 کافی ہے۔ اسلام فخر) کی وجہ سے مخصوص ہے اور اس شخص کے بعد یہ مناسب ہوگا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر قیاس  
 کر لیا جائے ان حضرات کا۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی سے اہل مرتبہ کہتے ہیں کہ حضرات غنمہ، راشد بن غنمہ، اسیر  
 سے کہ اگر قیاس کر لیا جائے تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی کرامت کا مخصوص ہو جائے، جو جائے اس حکم کے ساتھ  
 کو قیاس کر لیں۔

ونقصہ دہ :- حضرت شارح رحمہ اللہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کو بیان فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ  
 نے ایک اونٹنی خریدی اور اپنی ایک اعرابی سے اور آپ ﷺ نے اس اونٹنی کا کھن پر اور افریادوں اس اعرابی نے اس تمام  
 ہوا چلی کہ انکار کیا اور اعرابی نے سوال کیا کہ کون آپ کا شاہد ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جبکہ اس وقت  
 کوئی موجود نہ تھا تو کون شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ میں شہادت دوں گا۔ اے اللہ کے  
 رسول! کہ آپ نے اعرابی کو اونٹنی کا کھن ادا کر دیا ہے، آپ ﷺ نے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سے دریافت فرمایا، اے  
 خزیمہ! جبکہ تو حاضر نہ تھا تو کیسے میرے حق میں شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے جواب فرمایا اے اللہ کے  
 رسول! ام لوگ (جبکہ) آپ ﷺ کی تصدیق کرتے ہیں جو فرمایا، اتنی آپ ﷺ تم کو سنا ہے جو تو پھر  
 کیا ہم اعرابی کو اونٹنی کے کھن کی ادائیگی کی تصدیق نہیں کر سکتے؟ یہی بات کہہ سکتے ہیں۔

ان پر آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا میں شہدہ عربہ بنو حبہ (جس شخص کے حق میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی  
 شہادت اور دوسروں کے برابر قریبی ہوگی، مگر بسنا، فطناً علی غیرہ) بل جو دہاں کے کوٹھوں سے یہ امر ثابت شدہ ہے کہ  
 سب ہی کیلئے خدا شرط ہے۔ لہذا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

وہاں لا یكون فیہ فیہ ائمن ہاں کا مطلق ہے یعنی قیاس کا حکم قیاس کے خلاف نہ ہوگا۔ یعنی ایک شرط یہ بھی ہے اس وجہ  
 سے کہ اگر حکم اصل قیاس کے مخالف ہو تو (ظاہر ہے) کہ اس پر اور سے کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے جس کی مثال مصنف رحمہ اللہ



مشیخی سرام میں پانی کا صاف کر کے پینا کر مہر ہے اور واصلت میں بھی یہی معنی ہو جو ہیں بلکہ واصلت زیادہ حرمت سے بھی اسے لپچے واپس  
 نئی حرمت کو ملے ہوئے ہے (اور اس طرح) شہادت در پانی کے صاف کرنے میں (ابتداء جب ولایت رہا سے وہ نئی تھیں تو بدیدہ وہی  
 اسم کا اطلاق ولایت پر آتا ہے گا) اور تھوڑا پہلے یہ لفظ دیا ہے گا۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اتفاقاً بھی اسی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس کو موسومہ کی کیا ہے۔ فی سبب من  
 النہی سے۔ اختلاف کے نزدیک سبب من النہی جو نہیں۔ صاحب نور لاوارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں لکن وہ کہہ کر ہے  
 ولایت پر اسنو کا اطلاق کیا جائے اور اس کے درمیان کہ اس پر حکم نہ کا جاری کیا جائے صرف یعنی جو حکم نہ کا ہے صرف  
 (یعنی) حکم ولایت پر بھی بددی ہو یا ایک دوسری چیز ہے اور فعل نہ لٹ نہ لٹ (پر قیاس کرتے ہوئے) اس نہ سے اس کو  
 موسوم کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق ہے بشرط کہ ملت کی جدت سے قبل تو قیاس فی النہی ہے (اور) ثانیاً موسومہ، حکم  
 لیسہ فی النہی نہیں۔ آئنا استباب شوبخ فی سبب من النہی کے جواز کے قائل ہیں۔ پس یہ حضرات "سبب من  
 النہی" (پر ہوئی جو کہ فعل کو نہ حاکم ہے۔ ۱۲) اسلام غفرلہ پر اسم فخر کا اطلاق کرتے ہیں کہ وہ بھی غفری سے موسوم ہے اور غفر  
 کے احکام کا ان پر اجزاء ہوگا۔

ایک پر اہل دکان بعض اصناف کا بعض شواہخ سے (ایک فعلی نے بعض شواہخ سے سواں کیا کہ تم لوگ قارورہ کو قارورہ (دور  
 غریب میں میں شراب، پانی رکھا جاتا ہے، خاص معنی میں) ۱۲) کے اسم سے نہیں موسوم کرتے؟ اور جواب دیا اس وجہ سے کہ  
 دورہ (مشیخی) میں پانی طہیر کیا ہے تو ریزہ تارے اس پر نئی سے یہ کہا کہ پانی بھی قیاس کے تحت میں ضمیر لائے ہوئے ہے۔ لہذا  
 اس کا دورہ کے اسم سے کیوں موسوم نہیں کرتے؟

دوسرے سوال مشیخی نے سوال کیا کہ اگر حجر (حجر حجر بنجر سو لینی بھارت، حرکت کرتا ہوگا) ۱۲) سے ایک قسم کی  
 زکاد کی جو پانی میں پیدا ہوتی ہے (۱۲) کو اگرچہ کہ کون موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا کہ چونکہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے اس پر  
 نئی سے کہا کہ پانی آپ کی داغ بھی حرکت کرتی ہے اس کو بھی حجر سے موسوم کیا جائے اس پر وہ تحریر دیا اور نہ موسوم ہو گیا۔  
 ولا لصحة طهار الندي، تصريح على الشروط الثاني، أي لا يستقيم التعليل لصحة  
 طهار الندي كما علة الشافعي، فيقول: إنه يهتج طلاقه، فيصح طهاره كالمسلم؛ إذ لم  
 يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. لكونه أي لكون هذا التعليل تغيير النحرمة  
 المحتاجة بالكفارة في الأصل، وهو المسلم إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية؛ لأن طهار  
 المسلم ينهي بالكفارة، وطهار الندي يكون مؤبداً؛ إذ ليس هو أهلاً لتكفارة انشئ هي دائمة  
 بين العبادة والعقوبة، وقيل: هو أهل للتحرير ولكن ليس أهلاً للتحرير الذي يخالفه الصوم.

(ترجمہ و تشریح) :- یہ شرط پانی پر ذرا کی گئی ہے شرط دینی ہے "تعدية حكم الاصل" (یعنی) کے تھار کو صحیح  
 قرار دینے کیلئے نومست (حضرات شوافع نے بیان کی ہے وہ درست نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ دینی کی حاکم اس میں غرض اس سے کہ اس کی طرح طہار کی گئی ہے کُل مسلمان کے مسلمان کا طہار اس طرح درست  
 ہے (یہ کہ دینی تلف ہے) اور نہ یہ بدیہ میں یہ دلیل کے تمسک سے موسوم کی گئی تھی اور شرط پانی پر نہ گئی تھی۔ (تعدية حكم الاصل)



الفرع، وإنما لیسما برافقه فلا یأس بأن ینبت الحکم بالقیاس والنص جمیعاً کما هو دأب صاحب الہدایۃ یمثل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیہاً علی أنه لو لم یکن النص موجوداً لیسبت بالقیاس أيضاً۔

**(توضیح و تفسیر):** - شرط اولیٰ حکم بالفرع مع شرطی تفریع ہے تحصیل رد قرآن نہیں رہتی (اس وقت کہ) مای فی الفلہ داسے حکم کہ شہوی کیا جائے کہ وہ اور غاص کی جانب کہ جو حکم مای فی الفلہ کا ہے اسی حکم و شہوی کہ دیا جائے غصا۔ دلا کوہ و ان صورت میں اور غصا۔ بالخطا، و ان صورت میں (حالانکہ) مای کا غرض اور ہے اور ان دونوں کا غرض دوسرا ہے اور جبکہ تیس علی (اصل) اور تیس (فرع) دونوں کی ایک نوعیت نہیں ہے دونوں میں ہر گشت نہیں ہے تو پھر یہ قیاس کیسے درست ہو سکتا ہے کہ تیسری شرط کے خلاف ہو مالا ذم آئے گا۔ اگر عدم ہمسائیگی کی صورت میں حکم ایک ہی کر دیا جائے؟ چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نا برہد کا حکم ایک ہی ہے۔

نصاب: - اس وجہ سے کہ مای کا غرض مسلم ہے باوجود یہ کہ نفس فعل (یعنی کل شرب) میں وہ نمائندہ ہے اور غاصی و کس دونوں ہی نفس میں ہے نہ کہ ایک ہی تو بدیعہ ہوتی روزہ کا غرض اور ان سے اظہار نہ ہو گا۔ حسن نفعول مع مای اور ان دونوں کے اظہار میں تفاوت ہے۔ کیسا نہیں ہیں۔ جس کی تحصیل یہ ہے کہ نہ ان غیر امتیازی طور پر واقع ہوتا ہے جو کہ صاحب حق کی جانب منسوب ہوگا یعنی حق تعالیٰ شانسی کی جانب اور غاصی اور کس کا نفس امتیازی ہے صاحب حق کی جانب۔ سے منسوب ہوگا کہ غاصی اور روزہ یاد ہے ہجرت و امتیاز شہوی و کس کا ہے (مثلاً) بوقت شہدہ پہل تک کہ پانی اس کے من میں داخل ہو جائے اور کہہ کر کہ اس پر ایک انسان نے انکار کیا اور اظہار پر اس کو مجبور کر دیا یا خبر ہے کہ ان دونوں کا غرض نفسی نہ۔ اختلاف کے غرض کے مماثل نہیں ہے (جو کہ شرط ثالث کے خلاف ہو گا) کہ نفس علی اور تیس دونوں میں مماثل ہوں، ایسی غاصی اور کس دونوں کا غرض ہوتا ہے

ولان شرط مع۔ یہ شرط واضح و تفریحی ہے کفارہ یمن اور کفارہ کعبہ میں غلام آزاد کرنے کیلئے ایمان شرط نہیں ہے اس وجہ سے کہ ایمان کی شرط لگانے میں حکم کا شہوی کہ مالا ذم آتا ہے ایسے امر میں کہ جس میں نفس داخل ہوئی ہے اور یہ قصد یہ نفس کو خیر کر کے ہوگا۔

**(خاندہ):** جبکہ شرط واضح ہے کہ فرع میں کوئی نفس وارد نہ ہوئی ہو اس وقت اس کیلئے قیاس کی ضرورت ہوگی اور جب کہ نفس وارد شدہ ہے تو پھر اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اب اس شرط واضح کے خلاف کہ مالا ذم آتا ہے ایمان کے ساتھ شرب کا کرنا کفارہ یمن اور کفارہ کعبہ میں حکم آم و آزاد کرنے کیلئے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی طرح فرمایا ہے کہ کفارہ قتل میں جبکہ نفس سے ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان کے ذکر و بالا دونوں میں وہ قید نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہے تو ان دونوں کو قیاس کر لیا کفارہ قتل پر۔ حالانکہ نفس وارد ہو جانے کی صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں باقی رہ جاتی۔

وحدہ ادع نہ اور یہ قیاس کا مستحسن نہ ہونا جبکہ فرع کیلئے حکم نفس وارد شدہ ہے اس وقت ہے جبکہ وہ قیاس نفس فرع کے خلاف ہو اور اگر وہ قیاس نفس کے موافق ہے تو اب اس قیاس کے (اعتبار کرنے میں) کوئی حرج نہ ہو گا اور اس کے ماذر یہ حکم ثابت کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو گا جس صورت کہ نفس اور قیاس دونوں ہی سے حکم ثابت کر دیا جائے گا۔



قائم کرنے سے قبل خود اور متعدد ایسی قدح کے علاوہ دستی ہوں گے۔ یہاں تک کہ شرعی قوس کا بیان قائم ہو گیا۔

وہ ۱۰۔ ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے تقریر سوال یہ ہے کہ جب تک قوس کے تحت ہونے کا ایک شرط یہ بھی ہے کہ اصل کا حکم عقلی کے بعد فقہی ہے اور آپ عزیز علیہ السلام کے اس دہ "لا تسبوا الطعام بالنعاس" میں یہی اشارہ ہے کہ حرمت روزی کی صورت میں نہیں ہوتا تسبیح کیا ہے اور اس پر قوس کرنے کا حکم ہے۔ اس لئے کہ اگر کوئی شخص کھانے کا یہ دعوات کے بھی تو پھر اسے اتنی ذلیل قرار دے گا کہ اس کو یہاں تک کہ اس میں سے چند دوسری بات کہہ کر ہی ہے حرمت روزی پر ہر صورت عام ہے۔ قوس قرار دیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے پر ہی قوس کر لیا ہے تو اس شخص نے (قوس میں شامل ہے)؟

جواب "نہی" جو شخص نے ہے اور اس میں سے کیا ہے قال: "لا تسبوا سواہ" بلکہ آپ نے کلام میں اشارہ فرمایا ہے (اور) اشارہ کرنا سواہ کی بات میں اس بات کو کہ یہ حکام کے عام ہونے پر تمام احوال میں اور ہر قسم کی حالت میں ہو سکتی مگر کثیر مقدار میں۔ یعنی اسے سواہ سے علاوہ واقع ہوا ہے، انعام سے مستثنیٰ نہ ہو گا اور نہ ہی کسی حدیث میں اسے حدیث نہیں رکھتے۔ فقہاء و علما میں سے ایک میں تناول کرنا ضروری ہو گا۔

اب حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قوس میں اور اس کے تحت قوس میں اور اس کے بعد یہ فرماتے ہیں "لا تسبوا"۔ "کہ قوس اور کثیر سبب قوس میں مساوات ہے بلکہ وہ بہت کثرت کیلئے اور (اشیاء میں) حرمت اصل ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ دفعہ جس کے برخلاف احناف نے تناول کی مستثنیٰ میں اور احناف حرمت کو اس طرح قرار دیتے ہیں کہ "تسبوا" اور حالات کی محقق نہیں ہیں۔ (۱) اس بات پر ہر قسم کی اختلاف ضروری (۲) اس سے زیادہ اذکار یہ سبب ہی نہیں کثیر رانی صورت کی ہیں۔ بلکہ اگر کثیر مقدار میں مساوات وہی شکل بدل کی اور مجاز اور مفاضلہ کی ممکن گرامی ہوں گی اور قبول اذکار صورت پر کوئی قدر نہیں کیا علامتیں نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ میں۔ بلکہ اس (مستثنیٰ میں) چنی اصل پر وہم پہنچی بات پر ہذا ایک شریعت کے احکام کی ایک شریعت عام (مستثنیٰ میں) جاری ہے

اب سوال یہ ہے کہ تناول پیدا ہونے کے وقت بھی ایک حالت ہے جو کہ کور و حوال میں ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ میں داخل ہے بلکہ یہ حالت بھی حرمت میں داخل ہونا ضروری ہے؟

جواب یہ حالت والی حالت ہے جو کہ عرب میں ہر منہ میں اور مساوات میں قرب حالت شروع ہو۔ بلکہ اس مستثنیٰ میں داخل شریعتی اور دینی ہیں نہ عقلی والی حالت۔

مسئلہ اور اس شخص کی یہ نتیجہ معلوم نہ کرنا چاہیے کہ وہ بھی نہیں ہے ہی ثابت شدہ ہے۔ اس لئے یہ نتیجہ معلوم ہوا ہے اور تاویل و تفسیر میں اس کے ساتھ ہے (اور یہ صورت نہیں کہ) تفسیر میں تفسیل سے جو کہ جیسے۔ مفسرین حضرات گمان کر رہے ہیں۔

والله اعلم بالصواب في الصورة، جواب مسائل آخر، ان الشريعة اوجب  
الثقة في زكاة النوائم حيث قال: في خمس من الإبل شاة، وأنتم علمتم صلاحيتها لتغلب  
بأجها حال صانع للمحتاج، وكل ما كان كذلك يجوز الإذراء، فيجوز أداء القيمة أيضا إليه،  
فأبطلناه فيه الشاة المفبوحه من النص صريحا؟ فأجاب بأنه إنما سقط حق الفقير في

صورة الشاة، وتعذی إلى الغنمة بالص، لأن الله تعالى: وعد أوزاق الفقراء، بل أوزاق تمام العالم في لوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ ذِمَّةٍ لِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَرِثَتَهَا﴾، وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش، فأعطى الأغنياء من الزراعة والتجارة والكسب، ثم أوجب مالا مسكى على الأغنياء لعمه، وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى أوزاق في يده كما قيل: الصلوة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير، ثم أمر الأغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسكى الذي أخذه بصلوة تعالى: ﴿يَتَذَكَّرُ الْمُتَذَكَّرَاتُ بِالْفَقْرَةِ وَالْمَسْكِينِ﴾، وبصلوة: أخذها من أغنيائهم، وزكها إلى فقرائهم، وإنما فعل كذلك لثلاثين قسم أحد أن الله لم يوزق الفقراء، ولم يؤب بعدده في حلقهم، بل وزقهم الأغنياء، ولهذا قيل: إن اللام في قوله: ﴿وَالْفَقْرَةِ﴾، لام العقوبة، لا لام التمليك، لأن الله تعالى هو يملكها، ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الأغنياء كذلك.

**(ترجمہ و تفسیر):** - معنی ﴿وَالْفَقْرَةِ﴾ ایک اور اصل کا جواب دینا چاہیے ہیں آخر یہ سوال یہ ہے کہ شریعت نے سواہم میں زکوۃ فرض کی ہے چنانچہ ﴿وَالْفَقْرَةِ﴾ نے ارشاد فرمایا: ﴿مَنْ عَسَى مِنْ أَهْلِ الْاَرْضِ أَنْ يَكُنِيَ مِنْكُمْ﴾ (اور) ﴿وَالْفَقْرَةِ﴾ میں ہماری کو واجب کیا ہے اختلاف نے طے بیان کی کہ ہر کسی میں ہے جو فقیر کی ضرورتوں کیلئے مفید ہے اور مستحق ہے۔ ﴿يَتَذَكَّرُ﴾ (اس عبارت پر قیاس کرتے ہوئے اختلاف فرماتے ہیں کہ) ہر آدمی جو اس نوعیت کی (اس میں یہ مسد صراحہ لکھا) پائی جائے وہ بھی زکوۃ میں شامل ہے۔ پس قیمت بھی زکوۃ میں فقیر کو ہی جاسکتی ہے۔

اے اختلاف اتنے ہی ہماری کی تیکر کو دیا (باطل کر دیا) جو کہ نص سے صراحہ مفہوم ہو رہی ہے جو کہ خلاف نص ظاہر کے ہے؟ ہاں یہ عبارت و اسنا مسقط ہے بیان فرمائی ہے یعنی صورت حق فقیر (ہر کسی میں) ساقط ہوا ہے نہ کہ حقیقت اور اس کو مستحق کر دیا ہے قیمت کی جانب۔

بہت نص ہے۔ اور یہ تعدی صورت (بھی) نص سے ہے، بعد شدہ ہے کہ نص سے دلالت پر تعدی معلوم ہوتی ہے تعلیمات میں کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے فقیر کو روزی پہنچانے کا جسکے تمام عالم کو چاہیے اس آیت میں ہے ﴿وَمَنْ مِنْ دَابَّةٍ﴾، ﴿هَذِهِ تَعَالَى﴾ نے ہر ایک کیلئے معاش کی شکلوں کو اختیار کیا ہے کہ انبیاء کو زراعت، تجارت اور کسب کی صورت شرعاً فرمایا ہے، نہ فقیر اور جس کو نص میں زکوۃ واجب فرمادی گئی۔ چہ وہ حقیقت حق تعالیٰ شانہ نے اپنا حق بیان نہ فرض کیا ہے۔ ماحولوں کے ذریعہ (اور) ملے سکی تو واجب کیا ہے اور مدلی سکی (مثلاً سواہم میں) ہر کسی ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے دست حق میں لینے ہیں چنانچہ بعض کا مسئلہ ہے ﴿مَصْلَحَةُ دَابَّةٍ﴾ صمد و فقیر کے ہاتھ میں جانے سے قبل زمین کے ہاتھ میں پہنچتا ہے (اس کے بعد فقیر کے ہاتھ میں آتا ہے)۔

نص ہے: ﴿يَتَذَكَّرُ﴾ انبیاء واجب قرآن ہے کہ جو اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو حکم فرمایا ہے وعدوں کو پورا کرنے کیلئے ان سوال سنی کے ذریعہ ہر مال اغنیاء سے لیا گیا ہے اور اس ارشاد میں ہے: ﴿يَتَذَكَّرُ الْمُتَذَكَّرَاتُ بِالْفَقْرَةِ وَالْمَسْكِينِ﴾ اور وہ اس ارشاد پر ہی میں ہے: ﴿حَذَّاهُ مِنَ اغْنِيائِهِمْ﴾، اور اللہ تعالیٰ نے یہ صورت کو یہ حکم بھی وجہ سے دیا ہے تاکہ کوئی مذہب و حکم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقرہ کو روزی نہیں دیا اور اپنے وعدہ کو پورا نہیں فرمایا فرماہ فقراء کے حق میں (صرف) انبیاء ہی کو روزی



۱۰۴

والہذا۔۔۔ چونکہ مذکورہ واقعہ ہے منسلک نماز اور روزہ سے منقطع نہیں تو اس حقیقت کے پیش نظر بعض علماء فرماتے ہیں کہ للصلوۃ والجمیع السلام علیہ۔۔۔ یہ اسلام جس تکمیل تک پہنچا، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ علیہ درجہ حقیت ان اسوئال کو کہ کمال کمال ہو جائے، ان کو یوں ہی سمجھتا ہے اس کے بعد فقہاء کو مطلع فرماتے ہیں انی ذوات کے کہ جس طرح غلطی ہو کر مطلع فرماتے ہیں۔

وذلك لا يحسنه مع اختلاف المواعيد، أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل إنجاز المواعيد مع اختلافها وكثيرتها؛ لأن المواعيد الغَيْرُ والإِدام، والخطب، واللباس وأمثاله، والشاة لا تعرف إلا بالإِدام. فكان إذا بالاستبدال دالة بأن نُستبدل الشاة بنفسه، فيقتضى منهما كل حو الجدة. واخرى عليه بأنه إنما يكون إذا به إذا كانت أرز إليهم متحصرة على الشاة، بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأعطاهم كل حبوب من الغنم، وأعطاهم الكسوة من كفارة البهي، وأعطاهم الأجناس الأخرى من خمس الغنمة، وأجيب بأن الزكاة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين، إذ هي فرض كالصلاة، لئلا يكون المصروف الأصنى للفقراء هي الزكاة، بخلاف الغنمة، فإنه قلما تقع الغنمة بين المسلمين. وإن قلنا ننقسم على نحو الشريعة، وكذا الكفارة؛ إذ ربما لم يكن أحد منهم حائزاً مبدية، وكذا الفطر: إذ ربما لم يزرع الأرض العشرية أحد، وكذا صدقة الفطر؛ إذ ربما لم يخرج بها أحد، وليس لها مطالب من الله أصلاً، فلم يبق إلا الزكاة، فكانت هي مرجع كل العواجز.

(قرآن مجید و تفسیر) : اے اور پروردگار تعالیٰ نے انہوں (مشرکوں) سے جو دوسرے کہے ہیں ان کی خود داد و خواہش  
 واقعہ بہ کثرت ہیں لہذا انہوں (مشرکوں) کو پورا کرنا صرف ایک مال مسمیٰ (بکری) سے خلاف احکام ہے کہ  
 مدامہ میں مثل روٹی، مسان، بھڑائی، دایاں (خیر ہم) مضروب بات ہیں اور بکری سے صرف مسان کی ضرورت تھی خود ہی دیکھیں  
 ہے لہذا اللہ تعالیٰ کہ جب سب سراجہ : یہ جو کئی تہذیبی کردہ (کو بکری کا بدلہ یعنی اس کی قیمت دے دی جائے) کہ  
 سونے پر چاندی (زیارہ و زہم) کے ذریعہ (یعنی دیکھیں کہ کوئی بکری ہے تاکہ انفراماجی تمام مضروب بات کو اپنا کر لیں ۔

اسے افسوس ہے۔ ایک افسانہ بھی یہ ہو گا کہ وہ بڑا تفصیل پر جو کہتا ہے کہ خضر اور مساکین کی مرزوقی اور ذوق (صرف ہر کسی کی پر تو منحصر نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اور پتھان کو خطاب اللہ عطا دے گا اس جیسے اس شد لال کی اجازت دے۔ دلی جانے حالانکہ اللہ خانی نے اس کیسے مختلف صورتوں میں، جملہ جوانی اور اشیاء میں رہ کر کی تشکیل کے ذریعے مقرر فرما دیئے ہیں مثلاً (صدقہ الفجر کے ذریعہ گیسو اور خیرہ) اور کفر و یسین کے ذریعہ کچھ اور مال کی قیمت کے، و پھر جس (صدا) سے دیکھتا ہے جس (ان) کو عطا کیا گیا ہے؟

وہ سبب ہے۔ شارح تفسیر نے اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ وہ ایک ایسا فریضہ ہے جو کہ مسلمانوں کے برائے نہیں ہے کوئی شہر یا قصبہ ہو گا جس میں اس کی آبادی نہ ہوگی اور جس طرح توہم اس وجہ سے کہ نہ کوئی فرض ہے اور نہ کوئی مصرف حقیقی فقہاء اور مساکین عی میں اختلاف ہاں نیست کے کہ وہ بہت ہی کم واقع ہونے والا ہے مسلمانوں کے

درمیان اور کہ وہ حاصل بھی ہو جائے تو بہت ہی کم کسی کی تقسیم مل جائے گی اور اسی طرح کفارہ کی نوعیت ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ایک زمانہ دراز تک کوئی شخص بھی عانت نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ فطری زمین میں کاشت نہ کی جائے اور بیجا صورت ہو سکتی ہے کہ مصلحت الفروع کو لاد کر کے اصل اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی مقابلہ کرنے نہ آجائیں آئے کھلا کر کوئی مال وصول کرنے کیلئے آئے جس طرح زکوٰۃ سوئم میں انصاف عام ہوتا ہے، دارالاسلام میں ان تمام تقصیلات کے بعد صرف زکوٰۃ ہی باقی رہ جاتی ہے جسے ضرورتاً ہی کیلئے کوئی فراہم سے اپنی ضروریات کی تکمیل کر لیں۔

ورکنہ ما جعل علینا علی حکم اللہ، وهو المعنی الجامع المسمی علۃ سدا و کثا، لأن مدار القیاس علیہ لا یقوم للقیاس إلا بہ، وسماہ علما، لأن علل الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلاۃ علیہ، والوجوب الحلیقی هو اللہ تعالیٰ، وإنما اختلقوا فی أن ذلک المعنی علم علی الحکم فی الفرع فقط لم فی الأصل لیتضا، والتظاہر هو الأول علی ما ذهب إلیہ مشائخ العراق، لأن النص دلیل قطعی، وإضاۃ الحکم إلیہ فی الأصل أولى من إضاۃہ إلی العلة، وإنما اصبغ فی الفرع إلیہا للضرورة حیث لم یوجد فیہ النص، وقیل: اصبغ حکم الأصل والفرع حقیقا إلی العلة، لانه ما لم یکن لہا تاثیر فی الأصل کیف تؤثر فی الصرع، مما اشتمل علیہ النص، ای حال کون ذلک العلم منّا اشتمل علیہ النص إنما صیغۃ کما شتمان نص الریاء علی التکلیف والجس، أو بغير صیغۃ کما شتمان نص الملکی عن بیع الاذن علی العجز عن التسليم.

(توضیح و تفصیل)۔۔۔ قیاس کیلئے اسرار رب میں سے دوسرا امر دیکھ لیں کہ اس کے بعد اس کی تفصیل ضرور فرماتے ہیں۔ قیاس کار کو وہ ملے گا کہ اس کو حکم نص پر عمل نہ پایا گیا ہو۔

مستند تھیں ان کے اپنی عمارت میں حاصل ہونے سے جو مٹی یا پانی کے ہیں، حقیقت جامع مٹی ہیں (اور اس کو طبع سے موسوم کیا گیا ہے اور اس کو رکھ کر اس سے کہا گیا ہے کہ اس پر قیاس کا مدار ہے اس کے بغیر قیاس کا حکم ہی نہ ہے، گاؤں، دیہات کا نام رکھا ہے اس سے کہ شریعت کی تعلیم و حکمت شریعت کیلئے علامات لازمہ و مرقعات ہیں اور حکم پر علامت کا لادہ رکھا ہے جو کہ واجب صلی قولہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

و لہذا بینہ ان اصول میں اس پر اختلاف ہے کہ یہ مذکورہ مٹی صرف فرع کیلئے ہی حکم شرعی پر علامت ہیں یا اصل میں بھی علامت کا وہ اس مٹی کو حاصل ہوگا؟ اس پر طبرانی قول اول ہی ہے اور مشائخ عراق نے اس قول کا اختیار فرمایا ہے اس وجہ سے کہ نص دلیل قطعی ہوتی ہے اور حکم شرعی کی اضافت کہ نص کی جانب اصل (محکم علیہ) میں داخل ہے اس سے کہ اس کی اضافت کی جائے، طلوع کی جانب (اہل) حکم کی اضافت فرع میں طلوع کی جانب کہ صحیح ضرورت کے ہے کیونکہ اس میں کوئی نص نہیں پائی گئی اور لیکن حضرات کی رائے ہے کہ حکم اصل (محکم علیہ) اور حکم فرع دونوں کی اضافت طلوع کی جانب ہوگی ہی وجہ سے کہ جب نص کی کوئی دلیل اصل میں نہیں پائی گئی تو وہاں پر فرع میں کیسے مل سکتی ہے۔

مختلفات علیہ: اشارہ فرمایا کہ یہ عمارت حال ہے علما سے یعنی ما جعل علما حال کون

واک الہ۔ مع۔ یعنی جس میں کوئی قرآن یا حدیث ہے جبکہ وہی ایسی ہو کہ اس پر بھی قیاس کی شمولیت ہو سکتی ہے۔ (یا شمولیت پائی جاتی ہے)

۵۵: اشتراک فی مقصود یا اشتراک فی مقصد صورت میں ہو جیسا کہ پہلی ذیلی مثال میں ہے کھانا اور پانی۔ یا قیاس شمولیت بغیر مقصد کے ہو جیسا کہ آئی کی ٹی (ترجمہ کی) روایت ہے عن حکیم بن عرار قال سہل رسول اللہ ﷺ نے اس میں مجلس عدلیہ۔ ۱۲/ اسلام ٹی وی) والی ایسی مثال ہے کہ اگر علت پر کوئی اثر ہو تو اس کے لیے دیکھتے ہیں۔

وجعل القیاس نظراً، لہ، ای الاصل فی حکمہ موجود ہے، ای وجود ذلک المعنی فی الطریق، وبغیر من مہنا ان لو کان القیاس لربعة: الاصل، والقویع، والعلة، والحکم، وان کان اصل الرکن هو العلة۔ ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون علی حدۃ ائماء فقال: وهو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا، فالوصف اللازم ان لا یتفکک عن الاصل، کالثمنۃ عینہ لو جوب الزکاة فی الذهب والفضة لا یتفکک عنہما: لانہما خلفا فی الاصل علی معنی الثمنۃ، وہی مشترکۃ بین مضمون الذهب والفضة وبشرہما وخلصہما، فیکون فی خلی النسب الزکاة لعلۃ الثمنۃ، والشاعری یقول حرمۃ الربا بہا، وہی غیر متعذیۃ الی شیء، والوصف العارضی کالانفجار فی قوله علیہ السلام: فانہا دم عرق انفجر عینہ لو جوب المرمۃ، وہی المسماہ، وہی عارضة للدم؛ إذ لا یلزم ان یکون کن دم فخری منفجر، فانہما وجد الانفجار الدم، سواء کان للمستحاضۃ أو لغيرہا من غیر السبیل، یجب بہ المرمۃ، واسماء غطف علی قوله: وهذا مقاب لہ، ای یجوز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم فی عین ذہ المثال، وهو قوله فانہا دم عرق انفجر، فإِنَّہ ان اعتبر فی لفظ الدم کان مثلاً للام، وان اعتبر فی معنی الانفجار کان مثلاً للوصف العارضی کما مر۔

(ترجمہ و تفسیر):۔۔۔ اور اگر اس کو اس کے حکم میں اصل (مقصد) کے متماثل کر دیا جائے اس وجہ سے کہ یہ نوع (مقصد) میں موجود ہے (جس کی بنیاد پر قیاس کیا گیا ہے) اس مقدم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس کے اوزان پر اس (۱) اصل (مقصد) علیہ (۲) نوع مقصد (۳) علت (جس کی بنیاد پر قیاس ہوتا ہے) کی بنیاد پر قیاس (۴) حکم یعنی مقصد علیہ "اصل" کا حکم۔ اگرچہ کہ حکم علت سے اور یہ کہ حکم اس وجہ سے ہے کہ اگر علت اصل اور قیاس میں ایک نہ ہو تو قیاس کا وجود نہ ہوگا اس کے بعد صرف **تفاوت** اس عمل (یعنی علت جاسد) کی مختلف صورتوں کو بیان کرتا ہے جیسے:

وہو فی۔۔۔ سے ای کا بیان ہے کہ کوئی معنی لہی جعل علما علی حکم النص، ۱۱: اصل (مقصد) علیہ (۱) کیلئے وصف لازم کی حیثیت سے ہیں یا وصف عرضی کی حیثیت سے (دونوں صورتوں) جائز ہیں۔ مفید وصف لازم ہے جو کہ کسی بھی حالت میں اس سے پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر اس کی خلقت اصل میں مفید کے معنی کیلئے ہوتی ہے تو وہ مفید مشترک ہے ہونے اور جائز کی کے لئے (ہے) اور اسے سکون میں ادا کرنے کے گردوں اور پردوں میں تہہ اور پردوں کے زیر میں نہ لگاؤ اس (علت کی) وجہ سے ہو گی کہ اس میں مفید موجود ہے، حضرت ام شامی **رحمۃ اللہ علیہا** زہد و بوی کی علت (حضرت ام شامی **رحمۃ اللہ علیہا** کے





و یجوز فی النص وغیرہ ادا کان لاشء به، اى یجوز ان ینکون ذلک المعنی منصوصاً فی  
النص کالطوائف فی سؤر الجہرۃ، وان ینکون فی غیر النص ولکن لاشء به کالأمثلة التي مرّت  
الآن، لم یشرع فی بیان ما یعمم به ان هذا الوصف وصف ذی غیرہ، لقائل: ودلائلہ کون  
الوصف علی صلاحہ وعدائہ، لہذا الوصف فی القیاس بسبب لہ الشاہد فی الدعوی، فکما  
یمشروط فی الشاہد للقبول ان ینکون صالِحاً عادلاً فکذا فی الوصف، وکما ان فی  
الشاہد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یحب قبل العدالة فکذا فی الوصف لم یبین معنی  
الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللغۃ، هذا الا ان لا ینکر العدالة بقوله: سطرہ اترہ فی  
جنس الحکم المفعول بہ، اى بان یتطہر اترہ الوصف فی جنس الحکم المفعول بہ من خدوہ  
قبل القیاس، وان یتطہر اترہ فی عین ذلک، الحکم المفعول بہ مع فیما طریق الارلی، رجعلہ  
نرتقی الی اربعة کوا: الاول: ان یتطہر اترہ عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم،  
وهو متفق علیہ کاکثر عین الطوائف فی عین سؤر الجہرۃ، والثانی ان یتطہر اترہ عن ذلک  
الموصوف فی جنس ذلک الحکم، وهو انزی ذکرہ المصنف کالتصہر طہر فائبرہ فی  
جنس حکم النکاح، وهو ولاية المال للولی فکذا فی ولاية النکاح، الثالث: ان یؤثر  
جنسہ فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلاة المتکثرة بعد الإحصاء، لہذا لجنس  
الإحصاء وهو الجنون والحیض فائبراً فی غیر إسقاط الصلاة، والرابع: ما یتطہر اترہ جنسہ  
فی جنس ذلک الحکم کاسقاط إحصاء عن الحائض، لہذا لجنسہ وهو مشقہ السر  
فائبراً فی جنس سقوط إحصاء وهو سقوط الوکعتین، وهذه الأقسام کلہا مقبولة، ولقد  
أطال الکلام فیہا صاحب التوضیح.

**(تشریح و تفسیر):** اور چار ہے کہ یہ کسی شخص میں معلوم ہوں (یعنی مرد یا عورت) جیسا کہ علامہ کو

یہ کہ دیا ہے اور یہ بھی پتا ہے کہ یہ کسی شخص سے علاوہ میں موجود ہوں لیکن شخص سے ثابت ہوں جیسا کہ ہماری ان کی  
تائید کر رہی ہیں اس بیان کے بعد مختلف **حکایات** بیان ہو گئیں کہ اس میں سے معلوم ہو جائے کہ یہ وصف  
ہے اور اس سے علاوہ نہیں۔

دلائل سے۔ اور آلات ہر وصف کے تحت ہونے کی کوہ سات اس کی ملاءیت دیکھی ہے اور وہ سات دانہ ہونے کی  
پانچ وصف قیاس میں مشروط شہد ہی الدعوی کے سبب جذا اخص طریقہ شام کی شہادت قبول کرتے کیلئے کہ وہ شام صابر اور  
عادلاً ہے لیکن اخص وصف میں بھی یہ شرط (نہجہ میں) ہے کہ اگر کسی شخص شام میں صابر کی تحقیق سے قبل عمل کرے اور مستثنیٰ ہو  
تو عمل کرنا واجب ہے نہ ثابت ہونے سے نہیں اس کی نوعیت ہے وصف میں بھی اس قاعدہ بیان کرنے سے بعد مصنف  
وصف کی صراط اور ہدایت کے سنی کر بیان کرتے ہیں اور یہ بیان مبالغہ بیان مذکورہ کی ترتیب کے خلاف ہے مصنف **کتاب الطہارۃ**  
سے انا تہذیب امت نے اگر بیان کر دیا ہے۔

خود کو راہِ حق پر لے جانے والی صفی و پاکیزہ مخلوق کے لئے علم میں ظاہر ہونا ہے (اور یہ ظہور) انیس سے گھٹنے نہ رہتا ہے۔  
چاہئے کہ اگر تیرا ہر پاسے نصف کا اثر محسوس ہے تو یہ ظاہر ہونے کے لئے چاہئے کہ اس اسی نصف و صفی میں  
صلابت سے ملے ہوئے نہ کی۔

اس میں چار تھیں حاصل ہوتی ہیں۔ (۱) اس میں نصف بن کا کارٹا پر ہو جائے اس مسئلہ کی ذلت کی جس میں اس کا حکم اس میں  
ملتی آتھی، نصف نہیں ہے یا؟ چونکہ طوئ کے کارٹر میں سورہ ہر وہ میں۔ (۲) اس مسئلہ پہلا اثر اس قسم کی جنس میں ظاہر ہوئے یہ وہ صورت ہے  
جس کو نصف سمجھا لگنا کے تحت اس میں بیان فرمائی ہے، جیسا کہ النصف یہ ایک حالت ہے اس کا کارٹا ظاہر ہے جس میں حکم کی حالت اور وہ  
جنس و نہ کو مال کی ولایت کا مسائل ہوتا ہے نیز اسی طرف اس کا کارٹا ظاہر ہو گا کائنات کی اولیات میں۔ (۳) اس وصف کی جنس کا  
ژ مسئلہ کے کے قسم کی ممکن میں ظاہر ہو گیا کہ قلم کے عذر کی وجہ سے جو کرنا زیادہ دست تک جاری ہے، نیز ان کی قطع دگا اس سے  
سادہ ہو رہا تھا، ایک قسم ہے نصف کی درصورت ہے قضاء کے ساتھ کرنے کیلئے جس میں جنس غلام میں بیوں بھی ہے، یعنی موثر  
نے عین املاء نما نہیں۔ (۴) اس وصف کے جس کا کارٹا ظاہر ہو اس مسئلہ کے کے قسم کی جنس میں جیسا کہ نواز کا ساتھ کرنا خاص  
سے ہی جنس کی جنس کیلئے (اور وہ جنس جس میں ہے) سفر کی شش کا ہونا جو کہ موثر ہے جس مشورہ نماز کیلئے اور جس مقبول  
نماز (یعنی) ساتھ ہو جائے اور نکاح کا حالت سفر میں یہ وہ اقسام (ارد) ہیں جو کہ بالاتفاق قابل قبول ہیں اور اس مقام پر  
سادہ تر ضعیف کو کافی طور پر بحث ہے۔

ثم ذكر بيان الصلاح فقال: ويعني بصلاح الوصف ملائحته، وهو أن تكون على موافقة العلي المعنوية عن رسول الله وعن السلف بأن تكون عفة هذا المجتهد موافقة لعلية استنبط بها النبي صلى الله عليه وسلم والصحة بالرأي الذي الله عليهم والتأويل، ولا تكون نابعة عنها كنهلية بالصغر في ولاية النكاح، جميع نكاح بمعنى النكاح، وقيل: جميع مكوحه، وهو صغير، واختلف في علة ولاية النكاح، فعد الشافعي هي الكفاية، وعندنا هي الصغر، وبنيها عموم وعصر من وجه، فالصغيرة يجوز أن تكون بكر أو أن تكون شابة، وتعد النكاح يجوز أن يكون صغيرة وأن يكون بالغة، فإنكر الصغيرة يؤلى عليها إغفاء، والنائب البالغة لا يؤلى عليها اتفاقاً، والذنب الصغيرة يؤلى عليها عدداً دون الشافعي، وإيكر الثالثة يؤلى عليها عند الشافعي لا عنده، فعندنا للصغر نائب في ولاية النكاح، لما يستلزم به من العجز، إذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وماله، ولا تهتدي إليه سبلاً، وقد ظهر نائب في ولاية المال بالاتفاق فكذلك في ولاية النكاح.

(تَرْجُمہ و تشریح) : مسلف الخوشتہ نے دو روئی فیہ ملائکہ کو یہ نہ کیا کہ اس کے معنی یہ ہے کہ وہ کافر کاظم کے ساتھ ہو، اور وہ منافق ہے کہ وہ وہ اس طاعت کے ساتھ ہی جو کما کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اراکین کے معقول پر آتا ہے کہ اس شہد کی حالت کو اس کے ساتھ ہی جو ہائے اس حدیث کے کسی کو امتداد کی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روئی کے معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ وہ منافق ہے اور منافق سے دو روئی کوئی نہ کہ وہ کسی





نے وایت نامہ کی حیثیت کرتے (نا تسلیم کیا ہے، وہ کسی وصف طوائف کے موافق ہے جس کو کہنے سے سہ ہرۃ میں بیان فرمایا ہے اور وہ وہ وقت اس اعتبار سے ہے کہ اگر وہاں بعضی ایسی اخرج ہیں اور ضرورت کو نقصان نہیں، بلکہ جس طرح ہرۃ میں طوائف ضرورت زامہ ہیں مگر یہ سب کی طہارت کیلئے جس اسی طرح اخرج میں طوائف کی لایمت نکالیں کیلئے ضرورت۔ زہ ہے۔

دین وہابی بھی طہارت کا نفسی عبارت۔ الاصلاحہ و اصلاحہ سے ہے اب طہارت کی طرح تو کسی عالمی دلیل کو تو وہ صراحہ و صریح نہ کہن لایمت کا طہراد علی علیہ السلام، و طہارۃ و طہارت و طہارت کی طرح کرتا اور دوسرے کے معنی میں حکم کا اور ان وصف کے نہ تو کوئی مے ہے کہ اصل حکم کیلئے کوئی دوا ہے۔ حال یہ ہوا کہ یہ وہاں حکم نہ وصف جس کو اصل سے نہ تو ہم کی مگر ہے طہارت کیلئے کوئی نہیں، طہراد ہوا یا نہ ہو اس کا وجہ اور وہ دونوں صورتیں برابر ہیں۔

و خود اب یہ وصف تخلیص نے یہ عبارت نہ ہے بلکہ فرمائی ہے کہ اصل اصناف کا ان کے ختم یا غیر اختلاف ہے بعض عبارت فرماتے ہیں کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم کا موجود نہ ہو اور وصف کے عدم ہونے کے وقت حکم کا عدم ہوتا ہے معنی ہیں اور بعض عبارت فرماتے ہیں کہ وصف کا موجود ہونا حکم کے موجود ہونے کے وقت اور وصف کے عدم ہونے کے وقت حکم کا عدم ہونا شرط نہیں ہے ضرورت میں اختلاف کے نزدیک (اور بعض غیر خلاصہ نام فرمائی تخلیص کے نزدیک اور بہت نہیں اب تک کہ اس وصف کی باطنی طاہرہ نہ جانتا ہو یہ اثر کا تصور دیکھ کر شری سے دور ہو جائے۔

لا نسلم۔ کہ کوئی حکم موجود ہو، وصف کے موجود ہونے کی صورت میں بھی التقرین دتا ہے جیسا کہ شرط کے وقت حکم کا موجود نہ ہو۔ لہذا یہ حکم ہو گیا کہ اس پر امر و اہل نہیں کرتا کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم کا موجود ہوگا اور عدم وجود کے وقت حکم بھی موجود نہ ہوگی کسی فی کی مانتہ اور نے کیسے اس (عدم کو) کوئی اصل نہیں سے جانتا۔

نہ ہو رہا۔ اس عبارت کہ حکم کی حالت ظاہر ہے چنانچہ معنی تخلیص نے اس کے بیان کی ضرورت نہیں تھی۔

ومن جملة التعلیل بالنفی، أي مثل الاطوار فی عدم صلاحیہ للدلیل التعلیل بالنفی، ورفی فی بعض النسخ قوله: ومن جملة، لأن استقصاء الدلیل لا یجوز الوجود من وجہ آخر؛ لأن الحکم قد یثبت بعلة نفسی، فلا یلزم من استواء علی ما استواء جمیع العلیل من الدلیل حتی یكون نفی العلة دالاً علی نفی الحکم کقول الشافعی فی الکاح، أي فی عدم انعقاد الکاح بشهادة النساء مع الرجال، إنه لیس بعال وکل ما هو لیس بعال لا یعتقد بشهادة النساء مع المرء حال، فلا بد فی إثباته من أن ینکر ما یرجس ذرین رجل وامرأتین، وعدم تالیس لعدم العالیة تأثیر فی عدم صحته بالنساء؛ لأن علة صحه شهادة النساء ہی کونه معاً لا یسلط شہیة، لا کونه معاً، بحلاف الحدود و التفصا ص من ایندہ، بالشہادات، فإذ لا ینبت بشهادة النساء قط، وأيضاً هو أدنی درجة من العان لدلیل نیوتہ بالہر ان الذہب لا ینبت مع العان، فلما کان العان ینبت بشهادة النساء فی الأولی أن ینبت بہا الکاح، إلا أن ینکون نسب معیناً، استثناء مفرع من قوله: ومثله تعلیل بالنفی ای لا یغنی التعلیل بالنفی فی حال من الأحوال إلا فی حال کون السبب معیناً، فإن عشمہ یمنع وجود

الحکم میں وجہ آخر، اذ لا وجه له۔ کفر علی محمد فی ولد الغنص؛ اِنَّہ لم یغنص؛ لانه لم یغصب۔ لیکن من غصب حارۃ حاملۃ، فولدت فی ید الغاصب، ثم ملکها، یضمن لیمۃ الحارۃ دون الولد؛ لان الغصب ایتما رفع علی النجایۃ دون الولد، فقد عطل محمد ہنا بالغصب۔ فان عمة الصمصان فی هذه المنصوۃ لیست إلا الغصب؛ فبانقضاءه یغنی الصمصان ضرورۃ، وهكذا لوکذا فی المستخرج من المبحر کانتولز والعتیر؛ اِنَّہ لا خمس فیہ؛ لانه لم یوجف علیہ المسلمون؛ فان عمة وجوب خمس الغنصہ لیست إلا اِیحال المسلمین بالتعلیل، وهو مُستحب ہنا

**(ترجمہ و تشریح):** اور بعض شہر میں؟ اس جہ "ایا جاتا ہے۔ یعنی اطرا کے شہر (ایا امراؤ کی شہر) شہر سے) دلیل کی ملاحت نہ کہنے میں "تعلیل" مانسی "بھی ہے اور تعلیل مانسی کا مطلب ہے "تعم کی نفی پر علت کی نفی" کرنا "اس میں یہ ملاحت کیوں نہیں ہے؟" لان ہے سے "مختلف تخیلات" اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں: "مستفاد" علم نہیں منع کرتا (اس امر سے کہ) حکم کا وجود دوسری لایت سے (بھی) ان پایا جائے بہت ممکن ہے کہ ایک لایت سے تو موجود نہ ہو کہ دوسری لایت سے اس کا وجود ہو جائے استفادہ "مئی تلاش" و "چیز کر اور کوشش" میں کر کے کسی نفی کے حصول شد۔ اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ جو جو علت کو تلاش کرنے کے وہ پائی نہ گئی اور یہ نہ پایا جاتا ایک لایت سے نہیں؛ و ایسا نہیں کہ کہ کل وہی ہی علت معلوم ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا (کے سر) کیونکہ ایک حکم بعض مرتبہ مختلف علوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا یہ لازم نہ آئے گا کہ ایک علت کے نہ پائے جانے سے تمام ہی علتیں نہ پائی جائیں، جو کہ علت کی نفی صلی کی نفی پر دلالت کرے۔ مثالی کفر علی الغنص میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو تو کی شہادت۔ جب تک اس معتقد ہوگا جبکہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ پائی جائے اس وجہ سے کہ نکاح، دل نہیں ہے "برہ و تہہ جو کہ دل کی لور سے نہ ہو دوسروں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے معتقد ہوگا۔ "کنتہ عقد نکاح کے ثابت کیلئے دوسروں کا ہوا ضروری ہے ایک مرد اور دوسری نہیں اس کے برخلاف احواف کا نہ یہ ہے اس لعدم ثابت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں (تعلیل) مانسی کہ یہ ملاحت نہیں ہے کہ وہ عقد نکاح کے ہم کیلئے ستر ہو عورتوں کی شہادت کے ساتھ عقد نکاح کا ائقہ ہوگا اور اس علت (لایت) کے معدوم ہونے سے کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ عورتوں کی شہادت معتبر ہوگی۔

لانہ یہ۔ کیونکہ عقد نکاح میں عورتوں کی شہادت کا معتبر ہونا اس علت کی بنیاد پر ہے "مکتوب مالا یسقط بشیہ" عقد نکاح (جو دو یک حقوق المبادی سے تشکیل رکھتا ہے) ان امور (حقوق) میں سے نہیں ہے کہ وہ کسی شہر کی جہ سے ماحظ ہو سکے۔ لاکونہ مالا مانسی میں میں یہ جاننا کہ عقد نکاح میں، لایت معلوم ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔ بہ خلاف "ب۔" حد اور قصاص میں اس کے خلاف ہے یعنی یہ شہادت سے نفی جتنے میں ساتھ ہو جاتے ہیں۔ لہذا عورتوں کی شہادت سے کسی بھی صورت میں ثابت نہ ہوں گے۔

وایضا: الخ۔ اور نیز عقد نکاح مال سے درجہ (ایک حیثیت میں) اور نفی غیرت رکھتا ہے اور اس دلیل سے کہ عقد نکاح ثابت ہو جاتا ہے، ہزل (خفا) کے ساتھ بھی خلاف، اے کہ وہ ہزل کی صورت میں لازم نہیں ہو سکتا اور جبکہ عورتوں کی

شہادت سے مال ثابت ہو سکتا ہے تو یہ جہاد کی ناکام ثابت ہو سکتا ہے۔

الاجاب۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ استشاد صرف بیان کیا ہے، اٹھائی کی مہارت مسئلہ اس سے قیاساً عبادت اس خیر سے ہوئی لا یتقبل التعلیل ما لم یقضی فی حلال من الذنوب الا فی حلال کثیر من الذنوب۔ معنیاً تعلیل ہی کسی بھی حال میں نہ ہو تو قیاساً نہ ہوگی کہ اس حال میں کہ سبب نصیب ہو۔

مکان مع۔ میرا کہ سبب معین مدد دے دیا جائے تو دوسری بناء سے غم کا وجود متعین ہو جائے گا اس سے کہ سبب نصیب کے وجود سے کیا کہ کوئی مدد نہیں ہے مثلاً حضرت امام محمد رحمہ اللہ کا قول۔ غصب کردہ (خاندان) باندی کے بچے۔ یہ تعلق حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے زمانے میں کہ اگر وہ بچہ اور باندی باہر ہو گئے تو نہ سبب پر مبنی نہ ہوگا۔ بچہ اندر کا ہوگا کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچہ پر ہوگا حضرت امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں علت بیان فرمائی ہے کہ بچے کے ساتھ یعنی اس حدیث سے اس کیونکہ اس باندی کے غصب میں ضمان کی علت غصب (کے بڑے دواور کوئی طبع نہیں ہے) ہی معین نہیں ہے اور جب حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے قول میں غصب (بچہ میں) مستثنیٰ ہوگی تو ضمان (باندی میں) ضرر نہ ہوگا۔

وہم کہنا۔ قولہ۔ اور یہی تفسیل ہے حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی اس کا ثبوت اس کے بعد کہ سند سے نکالی گئی ہیں مثلاً ہوتی، جزو عیب۔ ہاں اس میں غصب نہیں ہے اس وجہ سے کہ مسماؤں نے اس کے مائل کرنے کیلئے لکھ کر رکھی نہیں کی ہے کیونکہ اس قیمت میں کسی کا وہ بچہ ہی علت کی وجہ سے ہے کہ سلسلہ فروع کی لکھ کر رکھی پائی ہے۔ بچہ جو کہ معین نہ ہو، وہ علت اس کے بعد مدد ہے۔

## ﴿استصحاب الحال﴾

والاحتجاج باستصحاب الحال، عطف علی التعلیل بالنفی، ای مثلاً الاطوار والاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیۃ الدلیل، ومعناہ طلب صحۃ الحال للعنصری، بلکہ بحکم علمی الحال بمثل ما حکم فی انسانی، وحاصلہ بقاء ما کان علی ما کان بمجرد انه لم یوجد له دلیل قریب، وهو حجة عند انشأ فی استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاته، وعدنا هو لیس صحفاً لان الشیء لیس یمنی، فلا یلزم ان یکون الدلیل الذی اوجب ابتداء فی الزمان العارض بقدر انہ فی زمان الحال، لان البقاء عرہ عن حادث غیر الوجود، ولا بدله من سبب علی جدد، وانما بقاء الشرائع فللبقاء الاذلة علی کونه خاتم النبیین، ولا یبطل بعلم أحد بتسخیرہ لا بمجرد استصحاب الحال، وذلك الاستصحاب بانحال بتحقق فی کل حکم عرف وجوبہ بدلیہ، نہ وقع الشک فی رواۃ من غیر ان یشرع دلیل بقاءہ أو عدمہ مع التأمل والاجتہاد فیہ، لیکن استصحاب حال البقاء علی ذلك، لو جرد موجبات انشأ فی، ای حجة مغرمة علی الحکم وعدنا لا یكون حجة موجبة، بل لکنها حجة دافعة لإلزام الحکم علیہ.

(ترجمہ و تشریح)۔ اس مہارت کا مطلب نسبتاً بشعر ہے جس کی نوعیت اطوار کی (یعنی ہوتی) ہے اس

کے شریک صحابہ حال سے جنت قائم کرنا ہے کہ وہ بھی احتجاج کی مصاحبت نہیں رکھتے دلیل کیلئے۔ اس حدیث کے معنی ہیں (وہاب استعمال سے) مائیں کے ساتھ مال کی صحبت کا طلب کرنا، یہی وجہ کہ جو حکم مائیں میں کیا گیا ہے اسی کے مثل حال پر بھی جاری کیا جائے اور ماضی اس کا یہ ہے کہ جس قومیت پر ہے اسی پر حکم باقی رکھنا محض اس وجہ سے کہ اس کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ پر جرح ہے ان کے نزدیک اصحاب حال سے جنت منہجر ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ آپ علیہ السلام کی روایات کے بعد احکامات شرعی باقی ہیں احسان کے نزدیک جنت نہیں۔

لائع:۔ اور اس کے جہت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "الحنیث لیس بمن" یعنی جو اہر شیت ہے یہ لازم نہیں کہ وہ باقی رہنے والا بھی ہو کہ جس دلیل نے اہل زمانہ مائیں میں حکم کو ثابت کیا ہے تو وہ دلیل زمانہ حال میں بھی باقی رہنے والی ہو کیونکہ ہمارے مشاعرے ہے وجود کے علاوہ میں جس کیلئے ہوا گو نہ سب کا پاپا ہمارا ضروری ہے (لہذا یمنی ہوا کیلئے)

واما لئ:۔ اور اس حقیقت کا جواب کہ آپ علیہ السلام کے وصال کے بعد احکامات شرعی باقی ہیں؟ خود حقیقت ان کا بھلا ہونا کی بنیاد پر ہے جو آپ علیہ السلام کے قائم فرمایا ہوئے پر ولایت کرتے اور ثابت کرتے ہیں (اور اس حقیقت کو ثابت کرتی ہیں کہ) آپ علیہ السلام کے بعد کوئی نئی بیعت ہوئے والا نہیں جہاں احکامات کو منسوخ کر دے۔

لامعبرود:۔ ان احکامات کا بھلا نہیں صحابہ حال کی وجہ سے (کہ اس سے استدلال کرتے ہوئے اور اس کو مستقل جنت کا پتہ دیتے ہوئے تسلیم کرتے ہوں یہ نہیں ہے۔

وفلن:۔ اور یہ اصحاب حال تھے ہوتے ہیں ہر اس حکم میں جس کا ثبوت کی دلیل شرعی سے معلوم ہو چکا ہو اس کے بعد اس کے ختم ہونے میں شک واقع ہو چکا ہو اور اس کے کہ اس کے بعد اور عدم جہ پر کوئی دلیل قائم ہو اور دیکھو اس میں اجتہاد کرنے کے ساتھ نہیں ہو گا اصحاب حال بتاؤ کہ حق میں اس وجود حکم پر موجب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبباً یمنی ہائے حال پر دو جہت ہوگی جو کہ حکم کو لازم کرنے والی ہو۔

امانہ کے نزدیک:۔ جنت موجب نہیں ہوگی۔ ایسے جنت واقع ہوگی تاکہ اس پر جو انراہم نے والا ہے اس کو رد کر سکے۔  
وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: حتى قلنا في الشفيع إذا بيع من الدار،  
وطالب الشريك الشفعة فانكر المشري ملك الطالب في مالي يده، أي في السهم  
الأخير الذي في يده، ويقول: إنه بالإعارة عندك: إن القول قوله، أي قول المشري، ولا  
توجب الشفعة إلا بيبئ؛ لأن الشفيع يمسك بالأصل، وبأن البدل دليل الملك ظاهر،  
والظاهر يصلح لنفع الغير، لا لإلزام الشفعة على المشري في الباقي، وقال الشافعي:  
تجب بغير البيئ؛ لأن الظاهر عنده يصلح للذفع والإلزام جيباً، فيأخذ الشفعة من  
المشري جبراً، وإنما وضع المسألة في الشقص لتحقق فيه خلاف الشفيع، إذ هو لا يقول  
بالشفعة في الجور، وعلى هذا فلنا في المفقود: إنه حي في مال نفسه، فلا يقسم ماله بين  
ورثته، وميت في مال غيره، فلا يورث من مال مورثه؛ لأن حياته يستصحبها المال، وهو يصلح



دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضها قلنا له: هل تعلم ان المشتاز فيه من ای  
 القیل؟ فإن ذلک أعلم، فقد زال الشک وجاء العلم، وإن قال: لا أعلم، فقد افر بجمله  
 وعدم الدلیل معه، وهو لا یكون حجة علینا والاحتجاج به لا یستلزم إلا موضع يقع به  
 الفرق، عطف علی ما قبله، ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التعمسک بالامر  
 الجامع الذی لا یستقل بنفسه فی اثبات الحكم، إلا بالاحتجاج وصف يقع به الفرق بین  
 الأصل والفرع حیث لم یوجد هو فی الفرع، کقولہ فی من الذکر ای قولی المشتاز فی جعل  
 من الذکر فلفظاً فهو صریح بانہ من الفرع فکان حجتاً کما إذا مسمه وهو یقول، فهذا قیاس  
 فاسد، لأنه إن لم یعتبر فی القیس علیہ فید الیول کان قیاس المن علی نفسه، وهو  
 خالف، وإن اعتبر فیہ ذلک القید یكون فارقاً بین الأصل والفرع، إذ فی الأصل الناقض  
 هو الیول، ولم یوجد فی الفرع، ولد عارض هذا القیاس الحقیقة معارضة الفاسد بالقیاس  
 فقالوا: إن الله تعالى مدح المستنجین بالماء لی قوله: ﴿فَیْهِ وَجَالٌ یُعْبَوْنَ أَنْ یُتَّخَذُوا﴾  
 ولا شک ان فیہ من الفرع، لفرکان حدیثاً لنا مدحهم به، وهذا کما تری.

(ترجمہ و تشریح) مان عبارت کا عطف تسلیل یعنی پر ہے یعنی احتجاجاً عارضاً الاشیاء یعنی عدم ملائمت  
 میں، عارضاً کے معنی ہے اور احتجاج بعارض الاشیاء کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ایسے دوسرے میں سے کچھ کو جو وہ ہے اور ہر ایک  
 کو تیار کرنے کے ساتھ میں کسی ایک سے جیسا کہ غرض یہ کہ میں ہر ایک میں فرق قرار دیتا ہوں اور یہ عمل کے حکم میں داخل ہو سکتا ہے اس میں  
 اس طرح کا کتاب ہے۔ چنانچہ حضرت امام زکریا رحمۃ اللہ علیہ عدم وجوب کے کہ میں کہ میں نے قیاس کے ساتھ میں ہوں، کہ میں اور  
 دوسری مثال جو حکم میں داخل نہیں ہوتی یہ ہے فقال تعلقاً "ثم اتوا مع" اور یہ یہ کہ میں نے قیاس کے ساتھ میں ہوں، کہ میں اور  
 شک سے درجہ کا حکم میں نہیں ہے اور اگر حضرت امام زکریا رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عمل (اور) محتاج) بخیر دلیل کے ہے پس وہ فائدہ ہے  
 اس میں ہے کہ شک ایک امر حادث ہے جس پر دلیل قیاسی ضروری ہے فکان وجہ اور اگر یہ کہا جائے کہ شک کی دلیل ہے  
 حملہ من الاستدلال، تو قلنا وجہ ہماری جانب سے ہے جواب دو گا کہ وہ خود امر حادث ہے جس پر دلیل قیاسی ضروری ہے فکان وجہ  
 بھرا کر یہ کہا جائے کہ عارض الاشیاء کی دلیل ہے "دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضها" (یعنی غایات کا بعض  
 حصہ داخل ہوتا ہے، اور جو کہ بعض حصہ داخل نہ ہوتا اس پر یہ جملہ اختلاف کی جانب سے سوال کیا جائے گا کہ "کیا آپ کو معلوم  
 ہے کہ تیار کرنے کی نوع میں سے ہے" بعض غایات ہونے والوں میں سے ہے یا خارج شدہ میں سے؟ اس پر اگر جواب دیا  
 جائے گا کہ "معلوم ہے" شک ذاکل ہو سکتا ہے اور یقین حاصل ہو جائے گا اور اگر یہ جواب ملا کہ "معلوم نہیں" تو اس کے عدم علم کا  
 اثر کر لیا گیا عدم علم کا اثر ہو کر غیر عدم دلیل کا اثر اگر لیا جائے اب ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ اختلاف پر بحث نہیں ہو سکتا۔

الاحتجاج وجہ اس کا عطف بھی تسلیل یا نفسی پر ہے جس طرح امر امر احیاء نہیں رکھتا، اسی طرح احتجاج  
 سداً یستقل وجہ بھی ملاءحت نہیں رکھتا بلکہ کیلئے اس سے منسب کیا جاسکتے ہو اور احتجاج وجہ کا مطلب یہ ہے کہ خواہر  
 جامع جس کی اپنی ذات کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے حکم کے انتہاء کی جگہ کسی جگہ کے انتہاء کی جگہ سے کہ اس وجہ سے اصل



انہا ج۔ یہ عقد (کتابت) بھی ایک نوع کا مقدری ہے جو کہ کفارہ میں اس کا جب غلام کو آزاد کرنے کیلئے بالغ نہیں ہے کہ اس کا جب حالی کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے حالانکہ جو عقد کتابت صحیح ہو اس کا جب کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ کتابت حالی عقد قاسد ہے اگر قاسد نہ ہوتی تو پھر اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوتا۔ یہ کتابت بالمر کے شر ہے چونکہ یہ قیاس نام نہیں ہے (جس کو حضرت شوافع رحمہ اللہ نے کیا ہے) اس وجہ سے کہ کتابت بالمر واصل صورت میں عقد کتابت کا قاسد ہوا امر کی وجہ سے ہے (کہ وہ اصل مقوم نہیں ہے جس میں عیسیٰ کی صلاحت نہیں ہے) لہذا اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں آزاد نہیں ہو سکتا ہے۔

راش کا بیان ہے۔ احناف کے مسلک کی تفصیل احناف کے نزدیک عقد کتابت علی الاطلاق کفارہ کیلئے بالغ نہیں ہے۔ مگر وہ عقد کتابت حالی ہوا یا منقول ہو۔ لہذا جن مقابل پر یہ لازم ہے کہ وہ اصل قائم کرے کہ کتابت منقول کفارہ کے حق میں بالغ ہے یہاں تک کہ کتابت حالی قاسد ہو جائے عدم متع من شککھ کی وجہ سے۔

والاحتجاج فیہ۔ اس کا حلف بھی باطل ہے۔ بھی امر او کے مثل ہے۔ ہم صلاحت میں "الا احتجاج بحالہ" خبر خسانہ "کہ اس سے احتجاج بھی باطل ہے۔ لہذا اس کا باطل ہونا تو ایک امر بدیہی ہے (چونکہ اس کے قاسد ہونے میں کوئی شک ہی نہیں ہے) اصل حضرت شافعیہ رحمہ اللہ نے فرماتے ہیں کہ کتابت منقولہ واجب ہے اور عین قیام سے نماز چاہا نہیں ہوتی۔ قلت ہے۔ بالغ ہر وہ ہے جس سے عہد سے عہد تک حد تک ہے لہذا عین آیات سے نماز کی ادائیگی ممکن نہیں۔ جس طرح کہ ایک آیت سے تم سے نماز نہیں ہو سکتی۔

یونکہ قاسد سے تم ہے۔ جس میں قیاس کا قاسد ہونا بدیہی امر ہے کہ اس کے قاسد ہونے میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں اور کوئی شک ہی نہیں کیونکہ قاسد سے تم ہوا ہوا قاسد ہونا بدیہی امر ہے۔

والاحتجاج بہ۔ اس کا جواب کہ ایک آیت سے تم میں نماز درست نہیں ہوتی (احناف کے نزدیک بھی) تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے تم پر قرآن کا اطلاق نہیں ہو سکتا اگرچہ قرآن اس پر اس قرآن کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

والاحتجاج بلا دلیل۔ عطف علی ما قبلہ۔ ہی مثل الاطراء لی الاطلاق الاحتجاج بلا دلیل لأجل النفي بأن يقول: هذا الحكم غير ثابت؛ لأنه لا دليل عليه؛ فإن ادعى أنه غير ثابت في نفي المستدل فلا شك في جوازه؛ لأن عدم وجده الدليل بالنفي عدم وجدانه الحكم في علمه؛ وإن ادعى أنه غير ثابت في نفس الأمر لعدم وجدانه الدليل عليه فاحتجوا فيه؛ فقبل: هو جائز لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ لِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُصَوِّمًا﴾، لانه تعالى علم نية الاحتجاج بلا أحد دليلًا على عدم حرمة، وليل: جائز في الشرعيات دون العقليات؛ لأن مدعى النفي والإثبات في العقليات مدعى حقيقة الوجود والعدم، فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل؛ بخلاف الشرعيات؛ فإنها ليست كذلك؛ وهذا المجهول؛ ليس بحجة أصلاً؛ لأن النفي والإثبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا﴾، فليكن هاتوا بؤهتكم إن كنتم هادئين؛ أمر النبي ﷺ



یطلب المحجة والوہان علی النفي والإثبات جميعاً، هذا ما عندی فی حلّ هذا المقام۔

**(تشریح و تفسیر):** اس کا مفہوم بھی اہل کی عبارت پر ہے یعنی جس طرح اطرار امتحان میں باطل، بجای طرح "استحسان" یا دلیل بھی باطل لا حقیقت ہے کہ اس سے جنت قائم کرنا مستحکم نہیں کیونکہ مجتہد نے نفی تمدی اور اس نے خوب تلاش اور خود فکر کرنے کے بعد یہ واضح کر دیا کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لیے سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کسی اگر مجتہد نے کوئی کر دیا کہ استدلال کرنے والے کے ذہن میں ثابت شدہ نہیں ہے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہ ہوگا کیونکہ استدلال کا ذہن میں دلیل کا نہ ہونا اس امر کا متضمن ہے کہ استدلال کے علم میں اس کا حکم موجود نہیں ہے اور اگر مجتہد نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ حکم شرع الامری میں ثابت شدہ نہیں کہ اس پر کوئی دلیل یا نفی نہیں مگر تو اس عمل میں علامہ کا اختلاف ہے ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسا کہ اس آیت میں اس کا ثبوت ملتا ہے "قل لا اجد فی کتابی من قبل تعالیٰ شئاً لے اپنے نفی ہونے کی وجہ سے کہ اس امر کی تعلیم دی ہے کہ "والاستحسان بعد" دلیل ہے اس کے حرام نہ ہونے پر دوسری جماعت کی رائے ہے کہ احکامات شرعیہ میں تو جواز و کمالیہ نقلی امور میں نہیں۔ اس وجہ سے کہ عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی دو حقیقت مدعی ہے چھٹا اس وجود اور عدم کا لہذا اس کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور ہم دلیل کافی نہ ہوگا۔

مخلاف فقہ: چونکہ شرعی امور کا رد عقل پر نہیں ہے بلکہ نفی پر ہے اس وجہ سے احکامات شرعیہ میں عقلیات کے نہیں ہیں اور حضرات علماء جوہر کے نزدیک ہم دلیل مجتہد نہیں۔ کسی بھی صورت میں مدعی میں اور اثبات میں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے "قل" نعدنی "فی فائز الزم منہ من الخ"۔ یہاں کا مطالبہ کیجئے نفی اور اثبات ہر دو صورتوں پر مباح ہے اور لازماً اور ترجیح انشاء <sup>تحتی</sup> لفظ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل دو ہے جو کہ میرے نزدیک اس مقام کے مناسب ہے۔

ولما فرغ عن بیان التعلیلات الصحیحة والفاصلة شرع فی بیان ما یؤتی التعلیل لأجله صحیحاً و فاسداً، فقال: وجملۃ ما یُعقل لہ أربعة، إلا أن الصحیح عدداً هو الرابع علی ما سیأتی، وقال بعثر المشوہین: إیہ بیان لحکم القیاس بعد الفراغ من شرطہ و رکنہ، وهو حفظ الماحض، بل بیان حکمہ الذی سیجیء فیہ بعد فی قولہ، وحکمہ الإصطفیٰ بعالم الوائی، وهذا بیان ما قس بالتعلیل، الأول: إثبات الموجب أو وصفه، ای إثبات أن الموجب للحرمة أو وصفه هذا، والثانی: إثبات الشرط أو وصفه، ای إثبات أن شرط الحكم أو وصفه هذا، والثالث إثبات التحکم أو وصفه، ای إثبات أن هذا حکم مشروع أو وصفه، فلابد ههنا من أمثلة من، وقد بینها بالترقیب، فقال: کما انحصرت حرمة النساء، مثال لإثبات الموجب فی إثبات أن النسبة و حملها موجبة لحرمة النساء مما لا ینتفی عن یثبت بالوای والتعلیل، ولما أئشاه بإشارة النص: لأن ربا الفضل لهما حرم بمجموع الفضل والنسب فیهیة الفضل، وهی النسبة ینفی أن لحریم بنسبة العلة، یعنی الجنس وحده أو القدر وحده، وحلہ السوم فی زکاة الأنعام، مثال لإثبات وصف الموجب، فإن الأنعام موجبة للزکاة، ووصفها وهو السوم مما لا ینفی أن یکلّم فیہ وثبت بالتعلیل، وإنشاء بقوله <sup>سئل</sup> فی خمس

من الإسل المسماة شاة، وعند مالك: لا تشترط الإسماء لإطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾

**(تشریح):** تعلیمات احمد اور دعوہ کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس بیان فرماتے ہیں کہ اگر جس سے تعلیم ملتی ہوئی ہے اور کسی وجہ سے کامدندان دے اور وہی جس کیسے علم معلوم کیا جائے اور قیاس کے ذریعہ طہا و تنہا کیا جائے وہ کل چار اشیاء (ممكن) ہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک فقہ ایک نوع "محمدان" درست ہے۔ جس کا بیان غریب رہا ہے، مفسر شرع مٹا دی یہ رائے ہے کہ قریب کی شرط اور دکان سے فراغت کے بعد محرم قیاس کا بیان مفسر شروع فرما رہے ہیں مناسب تو ماہوار تحقیقات اور شمار فرماتے ہیں کہ یہ رائے قطعی غلط ہے کیونکہ قیاس کے نظم کا بیان اس کے بعد و حکم الاحادیث سے مصنف آنسو یہ نہ کر رہے ہیں (بلکہ یہ بیان تو کماست بالاعتدال ہے۔

اولاً مع اشیاء اور میں دانی "ثبات" بموجب یا انشاء و صفہ" جو وہ معیہ راجع ہے بموجب کی جانب یعنی بموجب حرمت کو ثابت کر دے کہ بموجب یہ ہے انسانی دوسری چیز ٹھہرنا یا حکم کا وصف یہ ہے، البتہ قیاسی معیہ شروع کر دے کہ وہ یہ ہے یا حکم کے وصف کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے، چوتھیں اس مقام کی مناسبیت سے ضروری ہیں جن کو مصنف تحقیقات نے غریب کے ساتھ بیان فرمایا ہے، غلط فہم مثال اول: جو کہ ثبات بموجب کی ہے، بلکہ صبیحہ فیہ۔ اور دینی کی حرمت کیلئے (موجب) جنسیت ہے یعنی بالغ و مشتری ہم جنس کے، جو حق و شر کریں اور احوال کریں تو یہ حرام ہے اور اس میں بموجب حرمت کا جنسیت کا بیان جانا ہے، عقیدت یہ یہ ثابت کرنا کہ جنسیت حق بموجب ہے حرمت انشاء کے حق میں؟ یہ درست اور مناسب نہیں کہ اس کو صرف رائے اور عقل سے ثابت کیا جائے کہ یہ قیاس با اصل کے، وہاں کیونکہ کوئی ایسی اصل (میں علیہ) نہیں ہے کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔

والہذا فیہ: حنفی فرماتے ہیں کہ (بک) ہم نے تو اس کا اشارہ اصل سے ثابت کیا ہے اور اشارہ بعض سے ثابت کرنا ایسا ہی ہے (مکمل) میرا کہ نص سے صراحت ثابت کر دے (لان) وجہ اور وہ اشارہ بعض سے ہے نہ یہی وہ نص کا جھوٹا حرام ہے قدر اور جنس و جنس کے مجموعہ کے ساتھ، لہذا افضل کے مشابہ (مستور علی) کو جو کہ احوال سے مناسب ہے کہ حرام نہ کر دیا جائے، بلکہ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یعنی فتنہ جنس یا فتنہ قدری ہونا اور مشابہت اس طرح ہے "وہ و غانہ مدلی" - (ابن عربی) المعروف فان فی نسجہ شاة المصلی و فی الحال فی احد الحاسین لان الفقد حیر من النسجہ" یعنی عورت سے متعلق ہونا یا دینی کا (تورہ) دینی کی حقیقت ہے، اور احوال میں فضل کی مشابہت پائی گئی وہ مشابہت کی طرح پر کہ وہ طرفوں سے ایک جانب طول کر دے وہ یہ ایک مسلم امر ہے کہ احوال سے نقد افضل ہے۔ لہذا افضل پایا گیا۔ البتہ یہ خلاف جنس کی صورت میں مباح ہے کہ فضل تو ہوا لیکن جنس کے ساتھ نہیں، نہ مصنف وہ جانوروں کی زکوٰۃ کیلئے ان جانوروں کا سوا کہ یہ۔ یہ مثال غلطی ہے و مصل بموجب کی۔ ایسی اشیاء میں سے ہے کہ جس میں کام کرنا مناسب نہیں۔ (اس وجہ سے کہ کوئی ایسی اصل موجود نہیں جس پر اس کو قیاس کیا جاسکے) اور عقل کے ساتھ ثابت کیا جاسکے اور احناف نے جو ساتھ والے وصف کو ثابت کیا ہے وہ آپ علیہ السلام کے اس قول سے کیا ہے "میں حسن من الاصل علی لہذا" اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، مطلق انعام پر زکوٰۃ واجب ہے اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق ارشاد فرمایا ہے



و صفة موقوفہ علیہ: یہ صفت حکم کی مثال ہے، نہ کہ علم شروع ہوا اور ترک علم کا وصف، البتہ یہ سنت ہو یا کفر اس کا وصف ہے، ایسا ہے کہ اس میں قیاس سے کلام کرتا مناسب نہیں ہے، جس اختلاف نے اس کے وجوب کو اس ارشاد کی طرف متوجہ کیا ہے "ان الله تعالى وادكم سورة الا وهي قانون" یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نذر کو (نماز، حج، زکوٰۃ) پر لکھا دیا ہے جو دار وادہ نماز و ترک ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ نذر عت ہے، اس ارشاد پاک کی وجہ سے "لا لا ان تعذر" ایک امر الیٰی ہے آپ رحمہ اللہ نے اس سے روایت فرمائی کہ میں علی وغیرہ کی ان قرائن سے استفادہ اور حکم کی وجہ سے واجب ہے، اس پر آپ رحمہ اللہ نے وہ جواب (لام) عریض فرمایا تھا

والرابع من جملة ما يعلل له: والرابع تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليهيب فيه، أي المحكم إلى ما لا نص فيه بذات الرأى دون القطع واليقين، والتعدية حكم لازم عدلًا لا بفتح القياس، ويؤيده، والتعليل يساويه في الوجود جازم عند الشافعي، لأنه يجوز التعليل بالعللة القاصرة كالتمثيل بالتمنية في الذهب والفضة لحرمة الربا؛ فإنها لا تعدى منهما، فالتعليل عنده لبيان إعية المحكم فقط، ولا يتوقف على التعدية؛ لأن صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها، فلما توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور، والجواب: أن صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها، بل على وجودها في الفرع، فلا دور. والدليل لنا: أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجبًا للعلم أو العمل، والتعليل لا يقيد العلم قطعًا، ولا يفيد العمل أيضًا في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بانصص، فلا فائدة له إلا لثبوت المحكم في الفرع، وهو معنى التعدية، والتعليل للأقسام الثلاثة الأزل ونحوها باطل، يعني إن إثبات سبب أو شرط لو حكم ابتداءً بالرأى وكذا نفيها باطل، إذ لا اختيار ولا ولاية للبعد فيه، وإنما هو إني الشارع، ولما لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نفس أو إجماع، وإذ ان تعينه إلى محل آخر، فلا شك أن ذلك في المحكم جازم بالاتفاق، إذ له وضع القياس، وأما في السبب والشرط فلا يجوز عنه العامة، ويجوز عنه لخاص الإسلام، مثلاً إذا فسنا المروطة على الزنا في كونه سببًا للحد بوصف مشترك بينه وبين المروطة لم يكن جعل المروطة أيضًا سببًا للحد يجوز عنه، لا عنهم، فإن كان المصنف تابعًا لشرع الإسلام كما هو الظاهر لم يكن كونه باطلًا أنه باطل ابتداءً، لا تعدية، وإلا فالمراد به البطلان مطلقًا ابتداءً وتعدية، فلم يبق إلا الرابع، يعني فلم يبق من فوائد التعليل إلا التعدية إلى ما لا نص فيه.

(ترجمہ و تشریح)۔ چوتھی جی جس کیلئے تعلیل کی جاتی ہے۔

۱۔ مدہ دین: نص کے حکم کو مستند کر دینا ہے، امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد و شرف نہیں ہے، نہ کہ اس میں حکم ثابت ہو جائے (اور یہ حکم کا ثبوت) تسلیم کرنے کے ساتھ ہوگا یقیناً اور تعلیم کے ساتھ نہ ہوگا۔ پس تعدیہ کرنا خلاف کے نزدیک قیاس کیلئے حکم لازم ہے جس کے بغیر قیاس (ی) درست نہ ہوگا اور تعلیل وجود میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### فقہائے حنفیہ کے نزدیک امتحان کی حقیقت

جو امتحان امام صاحب سے منقول ہے فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کئے ہیں اور اس سے روایت آیا امتحان کے ذریعہ امام صاحب سے فروعات منقول ہیں، ان کیلئے ضوابط وضع کئے ہیں ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے امتحانات نفس و قیاس سے فروغ پر مبنی نہیں تھے بلکہ نفس و قیاس سے نمٹنے پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے امتحان کی حقیقت صرف یہ ہے "جہاں کئی علت قیاس کی تعلیم خصوصاً اجزاء اور مصالح شریعہ کے متعلق یا خلاف ہو وہاں اس کی تعلیم لازم آئے، یا جائے کہ اگر مگر عمل شریعہ میں تعدد نہیں پیدا ہو جائے تو جو مسئلہ فقہ کے خلاف سے قوی تر ہو اس کا جواب دیا جائے خود غاہ اور بھی نہ ہو۔

امتحان کی مختلف تقریحات : امام صاحب اور ان کے اصحاب جس امتحان سے اخذ کرتے ہیں اس کی تعریف میں فقہائے مختلف قول مروی ہیں۔ چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "اسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا امتحان ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ امتحان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے بلکہ نفس بالاعتبار سے اخذ کیا جاتا ہے لہذا دوسری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابولحسن مگنری نے کی ہے۔

"مجتہد کسی مسئلے میں اس کے غرض کے مطابق حکم نہ کئے بلکہ کسی قوی تر موجب کی بنا پر ان کا نئے خلاف قوی دے گا۔"

امتحان کی یہ حقیقت قرطبی نے حنفیہ کے نزدیک ہے، فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں تکلف ہیں چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں "استدلال اور ترجیح کے طور پر کسی سو رائے کے سبب دلیلیں کے بغیر مقتضیات کو ترک کرنے کا نام امتحان ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا۔ (۲) اجزاء کی وجہ سے ترک دلیل۔ (۳) مصمت عامی میں وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔ (۴) تیسرے دو قسم اور فقہان نے سخت کٹیل، دلیل کے مطابق حکم کا مگر اس میں دوسری کسی کی تعریف دہرتے ہوئے لکھے ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ امتحان کو ماننے سے گریز کرتے ہیں اور مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ اس مقام پر قیاس نقلی کے مقابلے میں مصمت برائی کی دعوت کرنے کا نام امتحان ہے۔ چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اس میں دلیل (مصمت) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خریدا کرتا ہے اور مدت ہو جاتی ہے اور اس سے ہرجاؤتی کے استغفار اور دلی اختلاف کرتے ہیں تو مصلحت کہتے ہیں کہ قیاس کی را سے نکل کر ہونی چاہئے مگر امام امتحان کی رو سے کہیں نے نہ کرنا کہنے والوں کا حصہ بالغ قول کرنے سے انکار کرنے اور اعتقاد کرنے والے سے قول کر لیں تو فی الواقعہ یہی ہے جو۔

ابن رشد نے امتحان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی غریب یا اسی قسم کی ہے اور لکھتے ہیں جو ماننے یا اکثر استعمال ہوتا ہے قیاس سے بھی اس نے عموم حاصل کر لیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ آ رہا ہے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصیت معنی کے پیش نظر قیاس و نظر اعدا ذکر دینے کا نام امتحان ہے۔

یہ دونوں قرآن میں مکتوبہ کے خانہ سے ایک ہی چیز یعنی قیاس کے تحت اطراء قیاس کا پابند رہے۔  
بہرہ کسی مسئلہ کے لیے میں مکتوبہ کے خانہ سے قیاس کو ترک کر دے تو قیاس کو مکتوبہ کے خلاف قرار دے گا۔

اس قیاس سے یہ دونوں قیاسیں امتحان کی اس طرف کے متعلق دو جاتی ہیں، پہلی یہ کہ قیاس کے امتحان میں  
دلیل کا نام ہے جو مکتوبہ کے خانہ میں یہ ہوئی ہے مگر اسے اخلاف کا جادہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے۔ اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔

امتحان کے اقسام - علم - محقق کے نزدیک امتحان کی دو قسمیں ہیں (۱) امتحان قیاسی، جبکہ کسی مسئلہ میں دو  
دلیل پائے جائیں اور دونوں دو شہادتیں قیاسوں کے متعلق ہوں ایک قیاس ظاہر دے دے قیاس اصطلاحی کہ جاتا ہے اور دوسرا  
قیاس غبی ہو تو قیاس قیاس کے اصطلاح میں غبی قیاس کا نام امتحان ہے۔

غبی قیاس سے علم پر غیہ اور قیاس ہے اس پر دونوں قیاس منطقی ہو سکتے ہیں مگر غبی قیاس منطقی اور ظاہر  
غبی قیاس میں ایسی دلیل ہو جو دوسرے قیاس کے ساتھ اس کے اثبات کی تقاضی ہو اس کے لئے دوسرے قیاس ہیں۔ اس کا نام غبی  
قاس امتحان کی اس فرع پر مکتوبہ کرتا ہے۔ غیہ قیاس ہے۔

امتحان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک علی ہذا ہے مگر دوسرے کے لئے دوسرے قیاسوں  
ہے مگر دوسرے کے لئے قیاس ہے اس دوسرے قسم کے قیاس کا نام امتحان ہے اس میں قیاس ظاہر دے دے قیاس اصطلاحی کہ جاتا ہے اور دوسرا  
غبی قیاس ہے۔

امتحان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام مکتوبہ - امتحان کی دوسری قسم ہے کہ قیاس کا موجب مکتوبہ غیہ  
مکتوبہ اور شرعیت پر ضرورت دین میں سے کوئی چیز قیاس سے مطابقت اور وہ امتحان کا نام ہے۔

اس صورت میں قیاس پر مطابقت کوئی اثر یا اثر اور مکتوبہ کے قیاس سے کوئی چیز ہوگی اس کی عدم مطابقت سے لوگ  
رجعت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں۔ یہ اس امتحان کی قسم نہیں ہے (۱) اس میں قیاس کا اثر ہوگا قیاس کا قیاس کا نام ہے  
ہوگا (۲) دوسری صورت میں امتحان اور مکتوبہ (۳) قیاسی صورت میں اس کا نام امتحان ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔

امتحان صفت - اگر مکتوبہ سے کوئی چیز مطابقت قیاس کا ہو جائے۔ مکتوبہ سے قیاس کا مکتوبہ اور مکتوبہ کا نام ہے۔  
امتحان صفت کہ جائے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔

قیاس یہ جانتا تھا کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔  
لگتے ہیں جیسا کہ اس سے مراد ہے۔

امتحان امتحان - اس امتحان کی صورت ہے کہ مکتوبہ کے قیاس سے مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔  
امتحان کی صورت ہے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔

امتحان ضرورت - اس کی صورت ہے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔  
امتحان کی صورت ہے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔

امتحان کی صورت ہے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔  
امتحان کی صورت ہے کہ مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے اور مکتوبہ کا نام ہے۔

نہاس ہے وہ بھی نہاست نے ساتھ متصل ہونے سے نہیں ہوتا ہے گا اور اول بھی نہیں پائی میں پہلے جانے کے بعد نہیں ہو جائے گا۔ لہذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت ہی صورت میں ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہانہ قیاس کو نظر انداز کر دیا اور احتیاط کی بنا پر نہاست کا لغوی ہے۔ اب اگر کوئی ضرورت کسی خطاب شرعی کے مابین ہونے میں اثر قرار دی جائے گی۔

یہاں چاہئے کہ نہاست کی تطہیر کے تحت تعداد میں زوال کھینچنے کی مقدار میں کی ہے جیسا کہ کتب فقہی میں مذکور ہے۔ نیز ایک دلیل شرعی یا عقلی کی بنا پر قیاس ترک کیا گیا ہے اور یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کے لئے بعض مغلطات کو ساتھ لیا جائے یہ ہے نہاست کی اہمیت اور اول فقہی کہ وہی میں برائے کی جوتی ہے اور اسے انہوں نے غرضی موقوفہ سے منع کیا ہے اور دوسرے فرد کا یا مطلق کیا ہے۔

نہاست اس کے قواعد کو متفقہ اور یک حکم کرتے ہیں۔ نہاست قیاس سے حاصل نہ لیں انہوں نے یہاں کی ہیں دو نام صاحب کے ہیں فقہیوں دو ہیں۔ نہاست اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے نہایت پیہم ہتھیار تھے کہ نام صاحب جب قیاس کو لوگوں کے فعل یا نہاست وغیرہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے اور اپنے فقہاء شریک اہل میں نہاست سے کام لیتے تھے اور نہاست نے ان صاحب کے ہیں فقہیوں معروہ کے ترک کا نام نہاست رکھا ہے جسے وہ صاحب اپنے استنباط کیلئے اصل قرار دیتے تھے مگر انہوں نے نہاست خطبہ کے ان کی تعریف کی اور اس کے اقسام و موازین وضع کئے۔

احتیاط کی دو مثالیں۔ نہاست قیاس کے کو مشرعی بھی کہے فقہ میں نے اس کے اور بائیں کے درمیان قیاس کے دو فرقیت پر فقہ کرے مقدار میں سے بارے میں اختلاف ہو جانے کی صورت میں قیاس کا قطعاً یہ ہے کہ مشرعی سے اس کو لوگوں پر خلاف لیا جائے جس کا بائیں مدعی ہے۔ نیز کہ اس مقدار کو بائیں مدعی ہے اور مشرعی نہاست اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے اور نہ مشرعی سے خلاف لیا جائے گا اور بائیں چونکہ مدعی ہے اس لئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے خلاف لیا جائے نہیں ہے مگر احتیاط کی رو سے دونوں سے خلاف لیا جائے گا کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی ہیں اور مشرعی بائیں ذرا ملحق کا مدعی ہے اور مشرعی اختلاف فیصلی اور اثر اور کردہ قیمت کے وجہ انضمام ہونے کا مدعی ہے اور نہاست اس اختلاف کا انکار کرتا ہے نہاست اور مدعی ہیں اور مشرعی میں ان دونوں سے خلاف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس نہاست نہیں جب فقہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی احتیاط دونوں سے خلاف لیا جائے گا مگر احتیاط قیاس کی رو سے نہیں بلکہ متدبر ذرا اثر نبوی کی بنا پر اور نہاست احتیاط و اسلحہ فائزہ نہاست و مرد۔ یعنی جب بائیں اور مشرعی میں اختلاف پیدا ہو جائے اور نہاست مزید ہو تو دونوں سے خلاف لیں اور نہاست لیں گے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قیاس اور قیاس احتیاط سے کام لینا مطلقہ فقہ کی بنا پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام موقوفہ کی جانب متدعی ہوتا ہے جس میں قیاس اور قیاس اختلاف پیدا ہوئے گو وہ اختلاف کسی ایک فرائض اور دوسرے کے بارے کے ممکن ہوں نہ ہو۔ نیز کہ جس شخص کی اس میں ملت فقہ پر اور وہ عموم ملت کے مطابق متدعی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں۔ نیز کہ بعد از فقہ احمدیہ سے اتنی زیادہ نبوی کی بنا پر نہاست اور صرف فقہ احمدی ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خورہ یقین کے مابین اختلاف ہو۔

شکری پر نہاست کا مجموعہ پائی۔ احتیاط کی اس نوع کی مثالوں میں شکری پر نہاست کے لئے جو نے پائی کا مسئلہ ہے قیاس



کی رو سے ان کا مجموعہ اپنی نفس ہونا چاہئے کیونکہ انسانی پرندے جیسے گدھ، بیل وغیرہ پھر ماکول اور نفس، دونوں میں درندہوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا مجموعہ نفس ہوتا ہے۔

مگر کیا نفس کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی ضرورت یہ ہے کہ درندوں کے مجموعے اپنی کا نفس ہو العباد کی آبروشی کی وجہ سے ہے اور العباد کا قتل گوشت سے ہوتا ہے لہذا گوشت کے نفس ہونے کی وجہ سے العباد میں نفس ہوگا مگر درندہ صفت پرندے منقار سے پیچے ہیں ان کا عباد پانی میں مخلوق نہیں ہوتا لہذا ان کے پیچے سے نفس نہیں ہوگا مگر امتیاز کی رو سے کہ بہت کا نفوذ ہوتا ہے، اشیاء یا انسان تو اس نفس کی بناء پر ہے کیونکہ مزاج بہت غلط ہیں، دماغ کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ (ماخوذ از امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، مختلف مگر اجز پروردگار ۵۵۸۴۵۵۰ (مکلیہ پاکستان) اس کے بعد اصل کتاب طالعہ کیجئے۔

## ﴿استحسان کی بحث﴾

ولما كان هذا تناوفاً على مذهب الفلاسف الجلي وتارة على مذهب الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي أشار إلى بيانه بقوله: والاستحسان يمكن بالاجماع والضرورة، والقياس الخفي معني ان القياس الخفي يقتضي شيئاً، والآخر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضافه، فيترك العمل بالقياس، ويعارض إلى الاستحسان، فبين نظير كل واحد ويقول: كالمسلم مثال للاستحسان بالآخر، فإن القياس يأنى جوازاً، لأنه بيع المعلوم، ولكننا جوازاً بالآخر، وهو قوله: من أسلم حكم القياس في كل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، والاستحسان - مثال للاستحسان بالاجماع، وهو أن يأمر إنساناً مثلاً بأن يعزوز له خفاً بكذا، وبين صفته ومقداره، ولم يذكر له أجل، فإن القياس يقتضي أن لا يعزوز، لأنه بيع المعلوم، ولكننا تركنا واستحب جوازاً بالاجماع لمعامل الناس فيه، وإن ذكر له أجل لا يكون مسلماً، ونظير الأواني، مثال للاستحسان بالضرورة، فإن القياس يقتضي علم تطهرها إذا نجست، لأنه لا يمكن عصرها حتى يخرج منها النجاسة، لكننا استحبنا في تطهيرها ضرورة الابتلاء بها والخرج في نجسها، وطهارة سائر سائر الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي، فإن القياس الخفي يقتضي نجاسته، لأن لحمه حرام، والمؤرد متأكد منه كسؤر سباع البهائم، لكننا استحبنا لطهارته بالقياس الخفي، وهو أنه إنما يأكل بالمغفار، وهو علم ظاهر من الحي والعبد، بخلاف سباع البهائم، لأنها تأكل بلسانها، فيختلط لسانها بالنجس بالعاء.

﴿ترجمہ وشرح﴾: بعد از تناقضی قیاس الجلی و قیاس الخفی دو قیاس مذکور، ظاهر است که ترک

استحسان، حدیثی مشربہ حق میں ہوگا اور مگر استحقاق کی نظر سے، لہذا اب صحت کے لئے اس پر

شروع فرمایا ہے معلوم یعنی امتحان کی تعریف: امتحان سے متعلق قد رب تحصیل بلد اول و بعد من کتاب حدیث نہیں لکھی جا چکی ہے۔  
 ملاحظہ کیجئے ۱/ اسلام غفرلہ کہو کہ امتحان امتحان: امتحان دو درجوں میں ہے جو کہ قیاس علی کا تقاضا کرے۔ الامتحن یعنی امتحان یعنی  
 امتحان ہوتا ہے قیاس (کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ) سے امتحان اور بھی اجازت یا ضرورت یا قیاس نہیں سے ہوتا ہے اس  
 سے معلوم ہوا کہ امتحان الامتحن میں تقصیر ہے۔ (۱) قیاس (۲) اجتہاد (۳) ضرورت (۴) قیاس نفی۔ ان اعتبارات سے معلوم ہے کہ  
 یعنی قیاس علی تو ایک ہی کا متعلق ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہر امر ثابت ہو قیاس کے مقابل قیاس، اجازت یا ضرورت یا قیاس نفی  
 اس قیاس کے خلاف کا اقتضا کرے تو قیاس علی کے اقتضا کو ترک کر دیا جائے گا کہ امتحان کی طرف عمل کو مختل کر دیا جائے گا کہ جو  
 اس سے ثابت ہوتا ہو گا وہ ثابت تسلیم کر لیا جائے گا اس کے بعد مصنف ہر ایک کی مثال بیان کرتے ہیں کہ مسلم ہے یہ مثال  
 امتحان بالاثبات سے متعلق ہے، اسباب حدیث مسلم حدیث ہے جس میں قیاسی فقہ (عادل) کو بیان ہے اور شیخ (مسلم فی) ایک وقت خاص  
 (جو کہ باطل اور مشرعی کے درمیان ملے ہوئے) میں دیا جائے اور باطل معادلی تقصیر ثابت ہے اس کی تعریف میں  
 قیاس علی سے یہ ناجائز معلوم ہوئی ہے اس وجہ سے کہ وہ شیخ المسلم ہے کیونکہ اس میں شیخ کا جو وہ ہوا اور کیفیت میں ہونا لازم  
 ہے جس کو وہ مشرعی کے حوالہ کرنے پر کارآمدگی ہو اس کے باوجود وہ (قیاس) سے ناجائز قرار دی گئی ہے وہ قیاس یہ ارشاد  
 نبوی ﷺ ہے "من اسلم مسلم مکہ بنی" یعنی جو شخص مسلم نہ کرے تم کو ان میں سے تو اس کیلئے یہ ہے کہ وہ اصل معلوم  
 دین معلوم میں ہے معلوم تک کہیے کرے۔ دوسری مثال ملاحظہ کیجئے امتحان قیاس نفی کے خلاف پر منعقد ہو گیا ہے۔

۱- امتحان جہ: اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص سوزنا نہ دے اسے سوزنا نہ دے اور مکتدا مکتدا اس درجہ کے خوش  
 اور اس میں اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کر دی جائے وقت کی تسکین نہ کی گئی ہو قیاس علی تو اس کو ناجائز تسلیم کرے اس وجہ  
 سے کہ وہ شیخ المسلم ہے جس میں اس کو احناف نے ترک کر دیا ہے اور اس کو اہل سنت و جماعت ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ  
 آپ ﷺ کے زمانہ سے آج تک انسانوں کو اس میں عمل جاری ہے اور اس پر آج تک کبیر نہیں کی گئی وگرنہ امت کا بیان  
 بھی کر دیا گیا تو اب حدیث مسلم ہو جائے گا۔

۲- مصنف الامتحن مثال دوم: امتحان بالضرورت یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے جبکہ کوئی ضرورت واقع ہو اس کے ترک  
 کرنے پر قیاس کو امتحان بالضرورت سے تمیز کیا گیا ہے "المصنف دوم: قیاس" امتحان کا وہی جانب اشارہ کرتی ہے الامتحن  
 اور ان کی متعلقہ صفات اللہ اس نے جب برحق نہیں ہو گئے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ قیاس علی پر اس کے پاس نہ ہوں گے اس  
 وجہ سے کہ ان کو پھر نہ امتحان نہیں جس سے یہ ثابت نکل جائے ضرورت کا ای کو از روئے امتحان پاک تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ عام  
 نظام میں میں شیخ آتا ہے اور اس کو قیاسی دینے پر شیخ عرض لازم آئے گا لا یتعد حدیث نہیں دیتا ہے پانی (دھوئے لیکن)  
 تو ان ملاقات میں ہی وہ اپنی ناپاک ہو جائے گا کہ ہر ایک کی طرف اس کو پھر دیا جائے گا تو وہ ناپاک  
 پانی نکل جائے گا دوسری صورت پاک پانی والا یہ ہے۔ دوسرے علی حدیثی کہ وہ پاک ہو جاتا (جس کو امتحان بالضرورت کے پیش نظر  
 نہیں مرتب ہے) جس طرح کہ پاک ہو جاتا ہے۔

(خاندنہ) جبکہ کبیر اور جو کہ پھر نہ پاس کیا ہے اور حق، غیر و محبت یا شیا، چیز کہ جس کو پھر نہ قیاسی جائے گا اور ضرورت مجبور  
 کرتی ہے کہ ان کو پاک کرنا ہے لہذا امتحان ضرورت سے اس کو پاک کرنا ضروری ہو۔



وقد عا القیاس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفى فسادہ  
 كما إذا تلى آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياماً، وفي الاستحسان لا يحزنه،  
 الأصل في هذا: أنه إن قرأ آية السجدة بسجدة لها، ثم يقوم فيقرأها قفياً، وركع إذا جاء  
 أو أن الركوع، وإن ركع على موضع آية السجدة ونوى السجدة بين ركوع الصلاة  
 وسجدة التلاوة كما هو المعروف من الحفاظ يجوز قياماً لا استحساناً، وجه القياس: أن  
 الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، ولهذا أطلق الركوع على السجود في قوله  
 تعالى ﴿وَخُذْ زَكَتَآ وَآتَا﴾ وجه الاستحسان: أننا أمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم،  
 والركوع دونہ، ولهذا لا يسوب عنه في الصلاة، فكذا في سجدة التلاوة، فهذه  
 الاستحسان ظاهر أثره، ولكن خفى فسادہ، وهو أن السجود في التلاوة لم يشرع  
 فربة مقصورة بنفسها وإنما المقصود التواضع، والركوع في الصلاة يعمن هذا  
 العمل لا تحاوجه؛ فلهذا لم نعمل به، بل عسنا بالقياس المسترة صحتہ، وفقد:  
 يجوز إقامة الركوع مقام سجود التلاوة. بخلاف الصلاة فإن الركوع فيها مقصود  
 على حدة والسجود على حدة، فلا ينوب أحدهما عن الآخر.

**(ترجمہ و تفسیر):** اس میں نوٹ کاغذ مختلف خطوں کی مارت، تقریباً اس کے قیاس یعنی قیاس  
 میں اور قیاس میں کون سے احکام پر مقدم کیا ہے یہ اس کے اثر باطن سے ہونے کی وجہ سے (اگرچہ میں بیٹھ رہا ہوں کا اثر  
 فاسد ہی ہو، کسی حد تک اس سے مراد وہی عمل ہے جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اس کا قیاس پر شیعہ ہو گیا ہو۔) (کہ اگر کسی نے نظر  
 نہ رکھے تو اس کو قیاس سے تو اس کا اثر بھی نظر نہ آئے اور جب اس نے نظر اور صاحب تحقیق اس پر نظر فرم کر کے ساتھ خود کرتا ہے تو اس  
 کا اثر مدد دیتا ہے خلافت اس کے بغیر نہیں ہے اگر کسی شخص نے آیت بعد نماز کی حالت میں تلاوت کی وہ شخص اس کیلئے رکوع کر سکتا ہے بعد وہ  
 قیاس کرتے ہوئے (ابن) احکام اس کو جائز نہیں قرار دیتے۔ اس سے معلوم ہو کہ اس جیسے احکام کو چھوڑ دیا گیا قیاس میں اس کو  
 مقدم کر لیا گیا اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے آیت بعد تلاوت کی اور اس کے بعد (نوراً) اگر بعد تلاوت کر لیا اس  
 کے بعد کھڑے ہو کر قیاس تلاوت کو مکمل کر لیا اور تلاوت کی تکمیل کے بعد رکوع کر کے جب اس کو وقت آجائے تو اس کے بعد رکوع  
 رکوع کا وقت کے قیاس کے بعد رکوع کا وقت ہوتا ہے اور اگر اسے بعد رکوع کر لیا اور تلاوت مکمل کر لی تو قیاس کے بعد رکوع  
 اور بعد وجہ اس کے درمیان جیسا کہ خلاف کے مابین معروف صورت ہے تو یہ قیاساً جائز ہے۔ احتیاطاً نہیں سوچہ قیاس میں۔  
 وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجود صورت یکساں اور اس کے مشابہ ہیں خصوصاً میں ایسی وجہ سے اس آیت ﴿وَخُذْ زَكَتَآ وَآتَا﴾ میں  
 نور، رکوع کا وقت قیاسی ہونے پر اور جب احکام یہ ہے کہ ہم کو خود کا حکم دیا گیا ہے ﴿فَإِنْ نَعْلَمَ مَا تَحْكُمُونَ﴾ اور ﴿فَإِنْ نَعْلَمَ مَا تَحْكُمُونَ﴾ اور  
 مسجد تعلیم کی انتہائی صورت ہے اور رکوع اس سے کم ہے کچھ ہے کہ نماز میں رکوع بعد کا بدل نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہی بعد  
 تلاوت میں نہ ہو سکتی ہے تو قیاس کا اثر قیاسی باطن ہو گیا۔ یہ۔ اس کا اثر ظاہر اور خفی۔ اس کی تفصیل یہ ہے تلاوت میں بعد قیاس  
 تشریعت مقصودہ ہو کر شروع نہیں ہوا۔ یہ (کہ اصل میں میں عرض تو اس سے ہو، مشرکین کا ارادہ ہے کہ انہوں نے تشریح کرتے

ہوئے تو اشیاء اختیار نہیں کی اور نماز میں رکوع میں یہ عمل (تواضع) پایا جاتا ہے نماز سے خارج میں، کوئی کچھ کابل نہیں ہو سکتا تو وہ خارج نماز سے مستثنیٰ نہ ہوگا کچھ تلاوت میں کہ اس وقت عمل تواضع اس میں موجود نہیں ہے اس وجہ سے اعتقاد یہ عمل رک کچھ پایا جاتا ہے بلکہ قیاس ہی پر عمل کیا گیا کہ کسی کی موت مشہور ہے (جس کی وجہ سے اس کو خدمت کیا گیا) لہذا مختلف نے یہ فرمایا کہ نماز کچھ تلاوت کے (نماز کی حالت میں) قائم مقام ہو سکتا ہے، برخلاف نماز کے کہ رکوع نماز میں ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اس وجہ سے نماز کے کچھ تلاوت کے بدل میں نہیں ہو سکتا کچھ دیکھی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے لہذا کوئی بھی ایک دوسرے کابل نہیں ہو سکتا اگر بدل ہوتا تو تسلیم کیا گیا ہے تو وہ فقط کچھ تلاوت کا یہ گنا کہ اس کی حیثیت جدا گانہ طور مستقل نہیں ہے کہ اصل میں کچھ تلاوت کی غرض تواضع کرنا ہے اور وہ رکوع سے بھی (نماز ہی کی حالت میں) حاصل ہے۔

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعليته إلى غيره؛ لأنه أحد القياسين، فثبت أنه خفي بقابل الجلي، بخلاف الأقسام الأخرى، يعني ما يكون بالآخر أو الإجماع أو الضرورة؛ لأنها معقولة عن القياس من كل وجه، ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب تعيين البائع قياساً، وبوجه مستحقاً؛ فإنه إذا اختلفا في الثمن لم يمتنع قبض المبيع بأن قال البائع: بعته بالثمن، وقال المشتري: اشتريتها بالكلف، فالقياس أن لا يحلف البائع؛ لأن المشتري لا يدعي عليه شيئاً حتى يكون هو منكراً، فبغض أن يلقب المبيع إلى المشتري، ويحلفه على إنكاره؛ لأنه لا بد من الامتساح لن يتحالفا؛ لأن المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل والبائع ينكره، والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره، فيكونان مدعين من وجه ومنكرين من وجه فيجب التحلف عليهما، فإذا تحالفا لمسخ القاضي البيع، وهذا حكم أي تحالفاً جموعاً من حيث القياس الخفي حكم معقول تعلل إلى الوازن بأن مات البائع والمشتري جموعاً، واختلفا وارتاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان، وبفسخ القاضي البيع كما كان هذا في الموردين، والإجارة، أي يعلو حكم البيع إلى الإجارة بلان اختلف المزجر والمساخر في مقدار الأجرة قبل قبض المسافر المزار يتحالف كل واحد منهما وبفسخ الإجارة كلف الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ، فأتى بعد القبض فلم يوجب يمين البائع إلا بالآخر، فلم تصح تعليته، يعني إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه أن لا يحلف المشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع، ولا يدعي على البائع شيئاً؛ لأن المبيع سالم في يده، ولكن الأكثر وهو قوله: إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بعينها تحالفاً ولو إذا يقتضي وجوب التحالف على كل حال؛ لأنه مطلق عن قبض المبيع وعلمه، فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعلل إلى الوازن إذا اختلفا بعد موت

الموردین إلا عندم معد ولا إلى المخرج والمساویر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود  
علیه علی ما عرفت فی الفقه مطلقاً.

(توضیح و تفسیر) :- چونکہ اقسام کے ذکر میں حکم کا متبادر کرنا درست ہے۔ ہو گیا ہے تو اس پر حکم کے قیاس نفی (اقتیان) کے ذکر میں مستحب کیا گیا اس کی وجہ سے کہ دوسری فرخ میں جائز ہے (بیکر اسی طرح کی علت دوسری فرخ میں پائی جاتی ہو) اس وجہ سے کہ قیاس کی وہ اقسام میں سے ایک قیاس یہ بھی ہے جس کا عاقبت درجہ یہ ہے کہ وہ نفی ہے جو کہ قیاس نفی کے بالمقابل ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام (در رسالہ میں بالآخر، بالاحوال، بالضرورة) اس وجہ سے (حکم چارم اور ان برس کے درمیان فرق ہے کہ اسے اقسام میں قیاس سے کس طرح نفی ہوئی ہیں مخالف ہیں۔

لاذنی :- چنانچہ اس مثال نفی پر توجہ کیجئے اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع پر قبضہ ہونے سے قبل جس کی مقدار کم ہو (کم) میں اختلاف ہونے لگے تو قیاساً نفی پر حکم لازم ہو گیا اور احتیاطاً بائع پر حکم لازم آ جائے کی غنہ سے صاحب شرع اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ بائع کا کہنا تو یہ ہے کہ دربارہ دوسرے حکم ہے اور مشتری کا کہنا یہ ہے کہ ایک چیز اس قیاس پر ہے کہ بائع قسم نکھائے گا اس وجہ سے کہ بائع پر دہائی نہیں ہے کسی نفی کیلئے جس سے کہ بائع کو ضرر قرار دے کر مخالف قرار دے دیا جائے جس مناسب یہی ہے کہ بائع مشتری کو بیع قرار دے اور مشتری سے حکم نکھائے بائع کی نفی یعنی کا وہ انکار کرتا ہے البتہ احتیاط یہ ہے کہ دونوں ہی حکم میں اس وجہ سے کہ بائع نے مشتری پر دہائی کیا ہے اور حکم میں بیع کے حوالے کرنے کی ضرورت کرتا ہے (اپنے دہائی کے ذکر پر) جس کا بائع انکار کرتا ہے اور بائع قسم کی یاد خدا کا ذکر کرتا ہے جس کا مشتری سکر ہے لہذا دونوں میں یہ فیصلہ ہو گئے کہ دونوں ہی حکم ہو گئے کہ جب لہذا دونوں پر حکم واجب ہو گیا اس کے بعد قاضی بیع کو ترجیح دے گا۔

رد :- البتہ دونوں پر حکم کے لازم ہونے کا حکم قیاس نفی (احتیاط) کی بنیاد پر ہے جو کہ حکم مقول ہے (اور وہ) دائرہ میں کی جانب بھی محدود ہو گا۔ (مثلاً) بائع اور مشتری دونوں ہی افعال کر جائیں تب دونوں ہی کے رد و ممانعت بیع پر قبضہ سے قبل جس کی مقدار میں اختلاف ہو جائے وہ کو رد و ممانعت کے مطابق تو اس مسئلہ میں دونوں ہی حکم کا بھی گئے اور اس کے بعد قاضی بیع کو ترجیح دے گا البتہ یہ قیاس کرنا ایسا ہی ہو گا جیسا کہ اصل مورد میں کے قیاس میں کرتا۔

در الامتداد :- یہ اس طرح اس حکم کو محدود کیا جائے گا یا باطل ہو گا مسئلہ میں صاحب مدبر پر قبضہ سے پہلے جو ضرر مستاجر کے درمیان انگارہ ہو جائے مقدار اجرت پر تو دونوں پر حکم آئے گی اور قاضی اس کے بعد احکام کو ترجیح دے گا احتیاط کو رد کرنے کی وجہ سے ضرر نہ ہو گا ورنہ جہاں جہاں ممکن ہے مقدار بعد فی البتہ بیع پر قبضہ کے بعد اگر یہ اختلاف ہو جائے تو حکم بائع پر اثر کے ساتھ ثابت ہے اس کے علاوہ نہیں۔ لہذا اس کا محدود کرنا درست نہ ہو گا کہ رد و ممانعت اور احکام والے مسائل پر اس کو کوئی اثر نہ ہو اب قیاس پر اعتبار سے خود وہ علی ہو یا نفس اس کا مقتضی ہے کہ مشتری حکم نکھائے اس وجہ سے کہ وہ دہائی نہیں کا سکر ہے اور وہ بائع پر کسی کا دہائی نہیں ہے لیکن نفس اس کے برخلاف لازم کرتا ہے کہ دونوں ہی پر حکم آئے گا وہ نفس (ان کے) ہے علی (۱) اذا استعمل فمساویر :- اب چونکہ یہ نفس مطلق ہے جس میں بیع پر قبضہ کرنے کی کوئی توجہ نہیں اس وجہ سے یہ نفس جو ضرر صورت پر نہ ہو جس پر خلاف قبضہ کے بعد اسی صورت پر ہے اور نفس سے ثابت ہے۔ اصل قیاس کے خلاف ہے تو اس کو محدود نہیں کیا جائے گا دائرہ میں ضرر کی صورتوں کی جانب جس کی تحصیل شدگی تکامل حاصل ہو جائے۔









بلکہ احادیث میں کیلئے ہوا ہے۔

و ذکر دینا اور بعض کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ اسے اور مفسر لکھ دیا یا مشکاف میں اس لئے لکھا ہوا ہے متفق ہے کہ کتب و احادیث میں نہیں، مگر کتب و احادیث میں یا بالاحوال یا ایک ہی ہے، اور غلطی ان کی تاویل میں متفق نہیں ہوگا۔ (اگر اختلاف کے ساتھ تاویل کی گئی اور میر خاں نے ذکر کیا ہے کہ بعض نے فقہاء کے قیاس سے فقہاء کے ساتھ کتب و احادیث میں لکھا ہے کہ اسے اور مفسر لکھ دیا یا مشکاف میں اس لئے لکھا ہوا ہے متفق ہے کہ کتب و احادیث میں نہیں، مگر کتب و احادیث میں یا بالاحوال یا ایک ہی ہے، اور غلطی ان کی تاویل میں متفق نہیں ہوگا۔)

ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً عند البعض، يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جمعها، وإليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى والمختار أنه مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً لأنه أسي بما كلف به في ترتيب المقدمات ومنفل جهده فيها، فكان مصيباً فيه، وإن أخطأ في آخر الأمر وعالية الحال فكان معذوراً، بل مأجوراً؛ لأن المخطئ له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعى الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشيء وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشيء آخر وأصاب فيه، فيقول الله تعالى حكيمة ههنا ﴿فَقَهْمَا نَصْلِيحَانِ﴾ وَكَلَّمَ آدَمَ إِتْبَاهُ حَكْمًا وَعَلَّمَآهُ أَيُّ قَهْمَا تِلْكَ فَتَرَى سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ آخِرَ الْأَمْرِ وَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ آتِيَاهُ حَكْمًا وَعَلَّمَآهُ فِي ابْتِدَاءِ الْمَقْضَاتِ، فَعَلِمَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَقَهْمَا نَصْلِيحَانِ﴾ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ، وَمِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَكَلَّمَ آدَمَ﴾ أَنَّهُمَا مُصِيبَانِ فِي ابْتِدَاءِ الْمَقْضَاتِ وَإِنْ أَخْطَأَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي آخِرِ الْأَمْرِ، وَالْقَصْدُ مَعَ الْإِسْتِدْلَالِ مَذْكُورَةٍ فِي الْكِتَابِ فَطَالَعَهَا إِنْ شِئْتَ. وَلِهَذَا أَيْ وَلَا جُلَّ أَنْ الْمُجْتَهِدَ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ قُلْنَا: لَا يَجُوزُ تَخْصِصُ الْعِلَّةِ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: كَانَتْ عَلَى حَقٍّ مُؤَثَّرَةً لَكِنْ لَخَلَفَ الْحُكْمُ عَنْهَا لِمَنْعٍ؛ لِأَنَّهُ يَزْدُقِي إِلَى تَصْوِيبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ؛ إِذَا لَا يَعْجِزُ مُجْتَهِدٌ نَا عَنْ هَذِهِ الْقَوْلِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَنْهَمٍ مُصِيبًا فِي اسْتِبَاطِ الْعِلَّةِ عِلَالًا لِلْبَعْضِ كَمَا شِئْتَ الْفَرَاقَ وَالْكَرْحَى، لِأَنَّهُمْ جُوزُوا تَخْصِصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَبْطَةِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لِمَا رَأَى عَلَى الْحُكْمِ، فَجَازَ أَنْ يَجْعَلَ لِمَا رَأَى فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ، دُونَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا تَقَدَّتْ الْعِلَّةُ بِالْمُسْتَبْطَةِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمَنْصُوصَةَ نَقَبَ إِلَى تَخْصِصِهَا كَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ؛ لِأَنَّ الزَّمَانَ وَالسُّوْقَةَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ وَالْقَطْعَ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَجُودُ وَلَا يَقْطَعُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِمَنْعٍ. وَذَلِكَ أَيْ بَيَانِ تَخْصِصِ الْعِلَّةِ أَنْ يَقُولَ: كَانَتْ عَلَى تَوْجِبِ ذَلِكَ لَكِنَّهُ لَمْ يَجِبْ مَعَ قِيَمِهَا لِمَنْعٍ، فَيُضَارُّ الْمَحَلَّ الَّذِي لَمْ يَبْتَ الْحُكْمُ فِيهِ مَخْصُوصًا مِنَ الْعِلَّةِ بِهَذَا التَّعْلِيلِ، وَعِنْدَنَا عِلْمُ الْحُكْمِ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ الْعِلَّةِ بِأَنْ يَقُولَ: لَمْ تَوْجِدْ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ الْعِلَّةَ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَصْلَحْ كَوْنَهَا عِلَّةً مَعَ قِيَمِ الْمَنْعِ. لِأَنَّ قِيلَ: عَلَى هَذَا قِيَمًا يُلْزَمُ تَصْوِيبُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ؛ إِذَا لَا يَعْجِزُ أَحَدٌ عَنْ أَنْ يَقُولَ: لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مُوجِزَةً هَهُنَا، أَجِبْ بِأَنْ فِي بَيَانِ الْمَنْعِ يُلْزَمُ

التناقض: إذا اذعی أولاً صحة الفعلة، ثم بعد ورود النقص اذعی المنع، فلا يقبل أصلاً، بخلاف بيان عدم وجود الدليل: إذا لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقبل.

(ترجمہ و تشریح): اس کو عدم ذکر کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض حضرات مثلاً شیخ برہنہ و مترجمی

وغیرہ فرماتے ہیں کہ مجتہد جب غلط کرتا ہے تو وہ ابتداء و اختتام ہر حال میں غلط رہتا ہے یعنی مقدمات کو ترتیب دینے اور مسائل اعتراض کے معنی پر حالت میں اور دوسرا قول مختار یہ ہے (جس کے قائل فقہ الاسلام تھیں) اور یہی مذہب ہے مثلاً غمریہ کا کہ مجتہد مبتداء و صحت پر ہے اور تنہا و نفاہ میں وہ ہے کہ ابتداء اس نے اپنی صحت کی ابتداء مقدمات کو ترتیب دیا کہ اس میں اپنی کوشش کو صرف کر دیا۔ اگرچہ نتیجہ اور انجام کار میں اس سے غلط ہو گئی لہذا اب اس کو غلط پر کہا جائے گا اور اب وہ مسترد ہو گئی ہے اور ایک دوسرا جو بھی ہے (کیونکہ) صحت کی مسرت میں وہ اجر میں۔

چنانچہ حضرت زہرا اور حضرت علی بن ابی طالب علیہ السلام کے زمانہ میں ایک افتاء پیش آیا کہ یوں نے ایک آدمی کی کاشت کو چرایا، یہ یاد کر دیا حضرت زہرا رضی اللہ عنہا نے ایک ایسا فرمایا (اور وہ یہ تھا کہ جب تک کہ ہماری مرتبہ کاشت تیار نہ کر دیں کہ یوں والے اس وقت تک وہ نہ کریں صاحب کاشت کے حوالے نہ کریں) کہ وہ اس سے قطعاً منع (اس کو اللہ تعالیٰ ازراہ) نے یہ ان واقعہ و شافریا۔ تم ہیں۔ "فعلیہنا فاعاد" اس روایت میں: "فعلیہنا فاعاد" سے معلوم ہوا کہ ابتداء دونوں ہی مصلوب پر تھے مقدمات کی ترتیب میں اگرچہ فرما کر حضرت زہرا رضی اللہ عنہا سے ختم ہو گئی۔ یہ واقعہ استدلال کے ساتھ کتب میں مذکور ہے۔

لا محوز فیہ: ہمارے نزدیک جب یہ مسموم کیا کہ مجتہد غلط اور مصلوب دونوں مایہ پر ہو سکتا ہے علت کا حاکم کہ جائز نہیں (اور وہ صورت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ یہی صحت حق ہے جو کہ فرغ اختیار نہیں (میں موجود) ہے لیکن ہم اس سے مختلف ہو گئے کسی واقعہ کی وجہ سے اور یہاں یہ۔ کہ نہ یہ نہیں کہ مجتہد کو یہ قول پر مجتہد کے مصلوب پر ولایت کرتا ہے (اور سکوت ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتہد غالب نہیں (حکم) جس میں شارع جیسا کہ مشائخ عارف امام کریم رضی اللہ عنہما اس کو جاننا فرماتے ہیں اس وجہ سے کہ علت طاعت ہے غم کیا۔ یہی یہ جائز ہے کہ بعض مقدمات میں عدست بنا دی جائے اور بعض میں نہیں اور مستند تھوگتہ (شاید) علت مستوی کی تہ اس وجہ سے لگائی ہے کہ جو علت مسموم ہے اس کو ناکار کرنے کے حق میں اس کو نفی کرنے کی مانگ جواز کی ہے چنانچہ روزہ اور روزه طاعت ہے و زکوٰۃ کی سزا اور قطع یہ پہلے اس سے باوجود بعض صورتوں میں نہ کوڑوں کی سزا جاری نہ کی اور نہ قطع کی کسی حالت کی وجہ سے مثلاً اقراء۔ تدریج کر کے حد کے آخر۔ جس سے کہ حد کا جواز نہ ہو سکتا۔

ذلك: یعنی یہ شخص طاعت کا یہ ان مصلحت کی جانب سے اس طرح پر واقع ہو۔ نہایت حد: یعنی یہ میری طاعت اس علم کو ثابت کرتی ہے کہ اس سے موجود ہو گئے کے باوجود وہ ہم کو ثابت نہیں کرے گی کیونکہ نہ موجود ہے (یہیں وہ متہم جس میں حکم ثابت نہ ہوا اور اس دلیل کی وجہ سے مستبعد جس میں طاعت مکن گیا۔ لہذا یہی مصلحت۔

واع: ہمارے نزدیک عدم حکم ہوتا ہے عدم طاعت پر لہذا مجتہد اس کی توجیہ اس طرح کرے کہ میں خلاف میں طاعت نہیں پائی گئی کیونکہ وہ علت کے اس کے پیش: جو اس کی وجہ سے اب علت بننے کے قائل نہ رہی۔

نیک سوال: اس بیان مذکور پر بھی تو یہ لازم آ سکتا ہے کہ مجتہد صحت پر قائم رہتا ہے اس وجہ سے کہ کوئی مجتہد (اس سے

حالت میں ہوگا کہ وہ یہ کہہ دے اس مقام پر مستحب پائی گئی۔

مخبر اب جب کہ باغ کا اظہار کر دیا مجتہد نے تو اب اس قول میں تاقض پیدا ہو جائے گا کہ وہ کہتا ہے تو اس نے صحت کی صورت کو دعویٰ کر دیا تو اب اس کے قول کو اعجازِ لہجہ نہیں کیا جاوے گا (کیونکہ تاقض پیدا ہو گیا) اس کے برخلاف اگر باغ کے عدم وجود پر بیان کر دیا گیا تو چونکہ اس وقت تاقض لازم نہیں آئے گا۔ لہذا مجتہد کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

وبيان ذلك في التصانيف التامه إذا صب الماء في حلقه بالإكراه أو في اليوم أنه يفسد الصوم، لغوات ركنه، وهو الإمساك ويلزم عليه التامس، فإنه لا يفسد صومه مع قوا ت ركنه حفرقة، فيجب عن هذا النقص كل واحد من معنى يجوز تخصيص العلة على طبق رايه. فمن أجاز خصوص العلة قال: امتنع حكم هذا التعليل أنه لمانع، وهو الآخر يعني قوله عليه السلام: أتم على صومك فإنما أطعمك الله وسفأك مع فناء العلة، وقلنا: امتنع الحكم لعدم العلة لكنه لم يفسد؛ لأن فعل الناس منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجنابة، وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع قوا ت ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة، فجعلنا ما حمله التهمة مانعاً للحكم دليلاً على عدم العلة. ونرى على هذا، أي على بحث تخصيص العلة بالمانع، تقسيم الموانع، وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر؛ فإنه إذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعاً وإن وجد صورة، ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا إذن؛ فإنه ينعقد شرعاً لو حوّل المصحل، ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك، وغدها من القسمين من قبيل تخصيص العلة بمساحة نشأت من فخر الإسلام؛ لأن التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة، وهنا لم توجد العلة إلا أن يقال: إنها وجدت صورة وإن لم تعتبر شرعاً، ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة فلا يرد عليه هذا الاعتراض. ومانع يمنع ابتداء الحكم كاختيار الشرط في البيع؛ فإنه وجدت العلة بتسامها، ولكن لم يبدء الحكم، وهو المالك للتخيير. ومانع يمنع تمام الحكم كاختيار الرزق؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنه لم يتم معه، ولهذا يتمكن من له التخيير من الفسخ العقد بدون قضاء أو رضا. ومانع يمنع لزوم الحكم كاختيار العبد؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع، ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء أو رضا، ولكنه يمنع لزومه، لأن له ولاية الرق والفسخ، فلا يكون لازماً.

(ترجمہ و تشریح):۔ بیانِ مذکورہ میں مذکورہ بالا خیال کا بیان (یعنی تخصیص حالت مذکورہ و عدم تم

تمام عدم حالت پر ہمارے نزدیک) اس صورت میں ہو رہی ہے۔

تصانيف دہے۔ اگر کسی روزہ دار کے منہ میں چیز کے ساتھ یا حالت نیت میں پانی پہنچ گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ اس کا

رکن فوت ہو چکا اور وہ (فصل) رکن اسماک ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ہائی کارورہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہاں بھی رکن صوم فوت ہو گیا۔

جواب نہ۔ یہ جواب ہر ایسے حضرات کی جانب سے ہے جو حضرات انھیں ملت کے جواز کے قائل ہیں فرمایا کہ اس تعلیل کا حکم اس مسئلہ کا ہی اگلے کے حکم میں متبع ہے اور وہ مانع نہیں ہے قضا علیہ السلام تم علی صوم ملت مع اور یہ اثر ملت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے۔ ہم نے یہ کہا کہ (جواب دیا) ہائی میں چونکہ حکم متبع ہے ملت کے منہجہ کی وجہ سے (اور وہ ملت رکن کا فوت ہوتا ہے) مگر اس کو اس ہی نے اظہار فی نہیں کیا۔ اس وجہ سے کہ ہائی کا فعل منسوب ہوتا ہے صاحب شرع ہونے سے نہی کی جانب۔ لہذا اس سے قصور کے معنی ساتھ ہو گئے اور وہ وہاں باقی رہا رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے کہ رکن ہائی کی وجہ سے ہادیہ اس کے رکن کے فوت ہونے کے بھی جیسا کہ ان حضرات کی رائے ہے جو ضمت کی تخصیص کے جواز کے قائل ہیں۔ تاہم یہ نزدیک وہی امر دلیل ہے ہم ملت پر جس کو ان حضرات نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہے اور اس تخصیص ملت کی بحث پر مانع کی تخصیص کو قائم کرتے ہوئے اس کی پانچ اقسام ہوں گی یعنی مانع کی پانچ اقسام ہیں:

(۱) مانع بسبب اعتقاد ہے اعتقاد ملت کیلئے مانع ہو۔ مثلاً آدمی کو کچھ نہ کرنا یا کچھ نہ نہی نہ کرنا کہ وہ مانع ہو۔  
(۲) مانع بسبب وجہ و مانع جو کہ ملت کے تمام ہونے پر مانع ہے مثلاً دوسرے کے خلاف کو بغیر مالک کی اجازت کے فروخت کر دینا۔ مثلاً قریہ تلخ لکھ دینے کی وجہ سے اعتقاد ہو جائے گی مگر جب تک مالک کی رضا مندی نہ پائی جائے گی اس وقت تک کچھ تمام نہ ہوگی۔

وعدہ دوسرے ان دونوں اقسام کو ان اقسام مانع میں شمار کیا ہے اور اصل یہ چونکہ ہوگی ہے علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ یہ مانع ہیں جو صورت ملت پائی گئی ہے ان دونوں مثالوں میں مگر چنان کا اعتبار نہیں ہے۔

(۳) مانع وجہ و مانع جو کہ تمام کچھ کرتا ہے مثلاً خیال شرط کچھ۔ ملت یعنی کچھ عمل طور پر پائی جاتی ہے لیکن حکم تلخ ارتقاء نہیں پایا جاتا اور حکم اس مثال میں ملک کا تحقق ہونا ہے اور یہ خیال شرط کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔

(۴) مانع وجہ تمام حکم کو کہ دیتا ہے اور وہ مانع ہے مثلاً خیال رویت کو خیال رویت اعتقاد تمام کچھ کچھ نہیں۔ البتہ اس خیال کی وجہ سے تمام نہیں ہوتا۔ یعنی جب تک کہ جس کو خیال حاصل ہے وہ بغیر کائناتی کے فیصلہ اور بغیر رضا مندی کے عقد کو صحیح کر سکتا ہے۔

(۵) مانع وجہ تمام تمام مانع ہوتا ہے مثلاً خیال غیب۔ اس خیال کی وجہ سے نہایت کمب اور تمام عقد ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ عقد کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔ خیال مشتری کچھ میں تصرف کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور بغیر قضا کا کسی یا بغیر رضا مندی کے صحیح کرنے کی ذمہ داری نہیں رکھتا اور جبکہ مشتری کو اور صحیح کا اختیار ہوتا ہے تو وہ صحیح لازم نہیں ہوگی۔

فمن لم يسمع عن المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل موعان: طردية ومؤثرة، وعلي كل قسم ضرر من الدفع، فإن الطردية كالتفعية، ونحن يدفعها على وجه يلجئهم إلى القول بالتخير، والمؤثرة كالمعاذ والمعاذ، ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا السمت هو أناس المسطرة والمعاورة، وقد انبسط

علم المناظرۃ من هذا البحث للأصول. وجعل علماً آخر. وقصر فہ بتعبیر بعض القواعد. وازداد دعا علی ما بینہن ان شاء اللہ تعالیٰ.

**(ترجمہ و توضیح)** : قیاس کی شرائط دو تھیں۔ ایک اور قسم سے فراغت کے بعد واجب منکرہ بیان فرماتے ہیں۔ دوسری معترض ضروریہ جس سے ضرب کی اقسام۔ طردہ یعنی وہ غلطی جو حقیقت سے متبادلا ہوں۔ طوق کی دو قسمیں ہیں (۱) طردہ (۲) مؤثرہ اور ہر قسم پر مختلف اقسام کے مترغبات ہیں۔ طردہ والی حالت کی قسم حضرات شافعیہ کیلئے ہے اور احناف اس پر اعتراض اس اعتبار سے کرتے ہیں۔ جس سے کہ حضرات شافعیہ کو قائل ہونا پڑے کہ اگرچہ یہ واجب ہے کہ وہ اس کو اختیار کر لیں۔ ہمارے نزدیک صحت مؤثرہ ہے جس پر حضرات شافعیہ معترض ہیں کرتے ہیں جن کا جواب ہماری جانب سے دیا جاتا ہے یہ بحث مناظرہ اور محاورہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ والی سے اندازہ کیا ہے کہ یہ اصولی بحث ہے اور اس کا مستقل علم یہ دیکھا گیا ہے اور علم مناظرہ میں چند قواعد کو اختیار کیا گیا ہے اور بعض قواعد کا اضافہ جس کا بیان مقرر ہے ان شاء اللہ ہے۔

أما الطردہ فوجوہ دلعلہا أربعة: القول بموجب العلة، أي قول النعترض بموجب علة المستدل، وهو التزام ما يلزمه المظلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم، أي قول الشافعية في صوم رمضان، إنه صوم فرض، فلا يتأكد إلا بتعيين النية بأن يقول: بصوم غد نويت لفرض رمضان، فلوردوا العلة الطردية، وهي الغرضية للتعين؛ إذ أيسر ما توجد الغرضية يوجد العین كصوم القضاء والكفارة والصلاة الخمس، ونحن ندفعه بموجب علة لقول: عندنا لا يصح إلا بتعيين النية، وإنما نجوزها بإطلاق النية على أنه تعين، أي سلمنا أن التعيين ضروري للفرض، ولكن اتعین نوعاً: لعین من جانب المصادف، وتعین من جانب الشارع، وهذا الإطلاق في حكم التعین من جانب الشارع، فإنه قال إذا نسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، فإن قال الخصم: إن النسخ القصدی هو المعبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعین مطلقاً، فنقول: لا نسلم أن التعین القصدی معبر، ولا نسلم أن علة التعین القصدی في القضاء والكفارة هي مجرد الغرضية، بل تكون وقته صالحاً لأنواع الصیامات، بخلاف رمضان، فإنه معبر كالمنحدر في المكان بصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرۃ؛ لأنه سطحي لا يفي بعد النكح وتعین البحث؛ فإن استفسار المدعی عنه لم يباله بعد الطلب واجب، فلا يقبله قطعاً.

**(ترجمہ و توضیح)** : اختلاف کے نزدیک سے طردہ تسلیم نہیں۔ اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس پر اعتراضات کی چند وجوہات ہیں۔ (۱) معترض کا قول استدلال کرنے والے کے بموجب صحت پر ہے۔ ہمارے سے اس قول سے صحت۔ وہ کی قرین ہے یعنی تسلیم کر: اس امر کو جس کو حدیں (حلال) یا (حکم) کے۔ یہ جو بحث کرتا ہے یا جو وجہ کہ متنازع فیہ کے ختم میں اختلاف ہے اور فریق ثانی کے پاس اس کے خلاف پر ثبوت بھی ہے۔ اب اس میں وہ شک نہیں ہیں۔ (۲) معلل (فریق اول) فریق دہلی (جو کہ اس کے خلاف کرتا ہے) کی مراد سے غافل ہے۔ (۳) فریق دہلی فریق اول کی مراد

سے ناقل ہے۔ تو ایسی صورت میں معلل (فریق اول) پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی مراد کو واضح کر دے اور جب وہ اس کو جان کر دے کہ تو آپ کا مخالف پر اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ اپنے مخالف کی جانب رجوع کرے یا نہ کرے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

مفسر لیس: یعنی حضرات شافعیہ کا قول شوافع کا یہ مذہب ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے جب تک نیت-تعمین نہ پائی جائے گی اس وقت تک فرض کی دعا مانگنا نہ ہو سکتی کیوں اس طرح نیت کرے۔ صوم ۱۰۰ اور اس پر یہ حضرات طاعت طرد پر قائم کرتے ہیں اور وہ طاعت ہے کہ فرضیت (در اصل) تعمین کیلئے ہے۔ درجہ مقام پر فرضیت پائی گئی تو روزہ مانگیں (خود بخود) ۱۰۱ ہت ہوگئی۔ پھر اگر صوم فضلاء اور صوم کفارہ اور نماز ہو جائے۔ اختلاف نے اس کا دفع کیا ہے۔ "یوجب عتق" کے قول سے۔

مفسر لیس: اسی اصل کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صوم رمضان غیر تعمین نیت کے درست نہیں۔ البتہ اختلاف کے نزدیک مطلق نیت اس تعمین کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ تعمین کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعمین بدوئل کی جانب ہو۔ (۲) شروع کی جانب سے اور یہ رمضان کے روزے کیلئے نیت کا اطلاق ہے۔ شروع کی جانب سے تعمین کرنے کے حکم میں ہے۔ چنانچہ یہ فرمایا ہے "تجدید شعبان کا مہینہ گزر گیا تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ وہی نہیں۔

ماں قتل مع ایک شہداء ہمارے نزدیک تو تعمین تصدی معتبر ہے جیسا کہ قضا بلکہ کفارہ میں بعض نہیں۔ تعمین مطلق نہیں۔ مفسر لیس جواب اہم اس کو ہی تسلیم نہیں کرتے کہ تعمین تصدی معتبر ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قضا بلکہ کفارہ کے روزوں میں بعض قرینیت تعمین تصدی کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ کے علاوہ قضا کا وقت اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اور اوقات کے روزے بھی بدکھے جاسکتے ہیں۔ تعمین بالقصد کے بارے میں ان کو باز رکھتا ہے اس کی تفصیل گزار چکا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہ کسی دو قسمیں سے ہی جیسا کہ مندرجہ امکان کہ ایک کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے تو مختصر عام سے ہی اس کو باری جاسکتا ہے (اور اگر متعدد ہوں تو پھر کوئی وصف خاص، علامت ممتاز بھی ہونا معلوم کرنے کیلئے ضروری ہے) اصل مناظرہ نے اس پر اعتراض کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ معنی لیس بقول مسوسب فعلہ۔ اس وجہ سے کہ یہ اعتراض ایک سطحی (کمزور) ہے۔ وقت اور نیتین وقت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے اہل مناظرہ کے نزدیک دلی کاربانت کرنا اور طلب کے بعد بیان کرنا واجب ہے۔ پھر مناظرہ اس کو ہرگز قبول نہ کرے گا۔

والمسألة، وهي عدم قبول القتل فلعنة دليل المعطل كلها أو بعضها بالتعيين والتمصيل، وهي أربعة بالاستقراء: لأنها إما أن تكون في نفس الوصف، أي لا مسلم أن هذا الوصف الذي تلعبه وصفاً هلكت، بل العلة شيء آخر، فنقول المشاع في كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تكون واجبة في الأكل والشرب، فنقول: لا مسلم أن العلة في الأصل هي الجماع، بل الإفطار عمدًا، وهو حاصل في الأكل والشرب أيضاً لمقتضى أنه لو جامع فاسياً لا يفسد صومه لعدم الإفطار. أو في صلاحيته للحكم مع وجوده، أي لا نسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجوداً فنقول المشاع في الباب الولاية على البكر: إنها ماكرة جاهنة بلسر النكاح لعدم الممارسة بالمرحان فيزول

علیہما: فنقول: لا نسلم أن وصف البکاره صالح لعلل الحكم؛ لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر.

(ترجمہ و توضیح):۔ جب دینی مسئلے کے لئے مندرجات کو قبول نہ کرے، بعض یا کل کو تسلیم نہ کرے اور تفصیل کے ساتھ

اس کو مستند سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ چار اقسام ہیں۔ زبان ان سے معتد **تخلیفات** نے ان چار اقسام کو بیان کیا ہے۔

(۱) اقسام اول: یہ مباحث جس وصف میں ہو۔ یعنی فریق جانی پر تسلیم نہ کرے کو فریق اول (دینی) جس وصف کے علت ہونے کا

دعویٰ کرے اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ فریق جانی یہ بیان کرے کہ جس وصف کو تم علت قرار دیتے ہو وہ علت ہے بلکہ دوسری جہی (اس

میں) علت ہو سکتی ہے۔ مثل حضرت امام شافعی **تخلیفات** کا قول ہے کہ کدواں (دود) کنارہ مزاج ہے جو کہ جماع کے ساتھ ہی

مختلق ہے۔ تہذیب اور کدواں اہل شرب کی صورت میں واجب نہ ہو گا۔ مناف (فریق جانی) نے یہ فرمایا ہے کہ اس امر کو تسلیم نہیں کرتے

کہ اصل میں نصف جماع ہے بلکہ حد یہ ہے نہ انظار کرنا اور یہ غلط اہل شرب میں بھی موجود ہے اور اس کی دلیل ہے کہ اگر کسی

جماع ہو گیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس جہ سے کہ انکار نہیں پایا گیا۔

(۲) بعض حلالہ: یہ باب مباحث وصف کی صلاحیت سے مختلق جو حکم کیلئے باوجود اس وصف کے موجود ہوتے کے۔

یعنی فریق دینی اس امر کو تسلیم نہیں کرتا کہ (دینی) جس وصف کے حق میں دینا ہو (دینی) اور وصف حکم کیلئے صلاحیت رکھتا ہے باوجود یہ

کہ وہ موجود ہے۔ بدولت شریعت کے نزدیک یا کہ بدولت ولایت ہے دینی کو اس وجہ سے کہ وہ ایک دین ہے۔ اس امر کا رخ

ملاقات دیتی ہے۔ مردوں کے ساتھ واسطہ نہیں دیتا ہے۔ تہذیب اس پر ولایت قائم کر دی جائے گی۔ اختلاف اس پر یہ کہتے ہیں کہ

اہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ نصف پکاراں اس طرح میں صلاحیت دیتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس وصف پکاراں کیلئے کوئی اثر ثابت نہیں کسی

دوسرے مرتبہ پر۔ جس سے کہ اس کو تو تسلیم کیا جائے (تہذیب معلوم ہوا کہ دینی کے بیان کردہ وصف میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ

و حکم کیلئے علت ہو سکے) بلکہ اس میں ولایت کو ثابت کرنے والی علت (جو ہو سکتی ہے) وہ صغر ہے۔ اب وہ صغر بنا کر بدولت تہذیب

ہو۔ اس وجہ سے کہ یہ اسی علت ہے جو کہ اس کے خلاف دوسرے مواقع میں مؤثر ہے اور اس کا مؤثر ہونا بالاتفاق مسلم ہے شذ

صغر کے ہل میں ولایت کا ہو۔

أو في نفس الحكم، أي لا نسلم أن هذا الحكم حكم، بل الحكم شيء آخر كقول

الشافعي في مع الراس: إنه ركن في الوضوء، فيثبت تثليث كغسل الوجه، فنقول: لا

نسلم أن المسنون في الوضوء التثليث، بل الإكمال بعد تمام الغرض، ففي الوجه كما

استوعب الغرض صير إلى التثليث، وهي الرأى لما لم يستوعب الغرض الرأس صير إلى

الإكمال، فيكون هو السنة دون التثليث. أو في نسبة إلى الوصف، أي لا نسلم أن هذا

الحكم منسوب إلى هذا الوصف، بل إلى وصف آخر، مثل أن نقول في المسألة

الذكرورة: لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركبة بدليل الانقضاء بالغيام

والقراءة، فبانها ركنان في الصلاة ولا يسن تثليثهما، وبالمصنعة والاستشاق حيث

يسن تثليثهما بلا ركبة وفساد الوضع، وهو كون الوضوء في نفسه بحيث يكون أيما عن



الحکم وصفتینا لعدو، ولم يذكره أهل المناظرة، ويمكن درجہ فیما قالوا: إنه لا يتم القرب. كعلمهم، أي تعطيل الشافعية لإيجاب القربة بإسلام أحد الزوجين، فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافر بنقع الفرقة بينهما بمقتود الإسلام إن كانت غير مدخول بها، وبعد مضي ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها، ولا يحتاج إلى أن يُعرض الإسلام على الآخر، ونحن نقول: هذا في وصعد فاسد، لأن الإسلام غرق عاصمًا للمعقوف، لا رافعة له، لئلا ينسئ أن يُعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقى الشكاح بينهما، وإلا تضاف القربة إلى إياه الآخر، وهو معنى معقول صحيح، وهذا أي طراد الوضع من أقوى الاعتراضات، إذ لا يستطيع العمل فيها من الجواب، بخلاف المناقضة، فإنه يلحق فيها بالثبوت بالتأثير وبيان لفرقة، ولهذا قلناهم عليها، وهو بمنزلة فساد الأداء في الشهادة، فإنه إذا فسد الأداء في الشهادة سوغ مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يخصص عن عدالة الشاهد، وصلاحه.

**(توضیحه و تشریح):** - قسم ثالث (۳۰) - یا ممانعت ہوئی ہو جس حکم میں۔ یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ حکم وہ ہے جس کو فریق اول نے بیان کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری قسم ہے مثال: - خواتین شافع فرماتے ہیں کہ وضو میں مس رکنا ہے لہذا غسل جب کے غسل کی شش بھی تین مرتبہ مستون ہے (مس کرے) احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ وضو میں تثلیث مستون ہے بلکہ فرض کے حکم ہونے کے بعد اکمال وضو (اکمال فرض) ہے۔ پس چرو میں جب کہ فرض تمام ہے اس کا احتیاب کرنا ہے تو اس کے بعد اکمال کیلئے تثلیث مستون کر دینی گئی ہے اور اس دکان میں جبکہ تمام سر کاغ کرتا (احتیاب فرض نہیں ہے) احناف و شافع کے نزدیک اس میں تمام سر کاغ کرنا احتیاب کر لینا مستون نہ رہا گیا ہے تثلیث نہیں۔

(۳۱) کو فرضی نسبتہ کسی الوصف ہے یا یہ ممانعت ہم کی آپت (صف کی جانب کے جانے میں ہے۔ یعنی خزانہ کے کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیم علیہ) کا حکم جو کہ منسوب ہے اس وصف کی جانب جس کو عدلی نے تسلیم کرتے ہوئے منسوب کیا ہے۔ بلکہ وہ اسے نزدیک تو اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے مثال: - مسئلہ کورد میں ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ تثلیث غسل و اعضا مثل وصف ہے برکت کی جانب اور طاری، بلکہ تسلیم نہ کرنے کی یہ ہے کہ نماز میں قیام اور قرأت رکعت میں اور اللہ و دوزل میں تثلیث مستون نہیں۔ (اللہ و رکعت کی جانب مستون کی اضافت کرنا ناقابل تسلیم ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مضمعہ اور اشتقاقی وجود رکعت ہونے کے بعد دوزل میں تثلیث مستون ہے۔

و فساد فر صبیح صبیح۔ فرض غسل کی احتیاب نہ کورد میں سے یہ قسم ثالث ہے اور اس کا مخالفہ بعد پر چور ہے۔ وضع طاعت کا قیام اور نہ وہ طاعت کا مطلب ہے۔ ہم کوئی قدر وصف اس طرح کی ذمیت رکھنا۔ یہ کہ وہ قیام کرنے والے کو بیان کردہ حکم سے دور رہنے اور اس کی ضد کو تشکیل ہو۔ یعنی اختلاف اس کے خلاف پر دلالت ہو۔ اصل مناظرہ نے اس کو بیان ہی نہیں فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع (نقد الاشیاء) کو اہل مناظرہ کی یاں کردہ اس نوع اسے لایتمہ اشعر۔ "میں دین کر دیں۔ اشعر ہے یعنی چہاں اس کو اس انداز سے لایتمہ کر دیں کیلئے مستلزم ہے۔

کے علم میں۔ چہاں جیسا کہ منظرہ شافعیہ فرماتے ہیں زائین میں سے کسی ایک نے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے قرقر

تاہم ہرچاہے گی تو کھنکھول اسلام ہی نہ وہیں کے درمیان پہنچے تفریق کا اگر وہ غیر مدخول بہا ہے تو عدت سے قبل ہی اور اگر نہ قول بہا ہے تب بھی پیش گزار نہ پھر اس صورت میں (شرائع کے نزدیک) قبول نہ کرنے والے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وجہ نہ انہی کے فرماتے ہیں کہ یہ سبب یہ کہ تفریق کا اپنی اصل کے اعتبار سے ناممکن ہے کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کرنے والا ہے نہ کہ حقوق کو فاسخ کرنے والا۔ لہذا نہ اس سبب یہ کہ قبول کرنے والے پر اسلام پیش کیا جائے اگر قبول کر لیا تو تاجرتی ہے اور اگر قبول نہیں کیا تو یہ ظاہر یہ ہوگا تو حق کا اور یہ عقل کے مطابق ہے۔

لہذا اچھے بھئی یہ فرما "فساد الوضوء" اعتراضات میں سے سب سے زیادہ قوی تو اس پر ہے اس وجہ سے کہ معطل اس کا جواب نہیں دے سکتا جب تک کہ دوسری حالت کی جانب منتقل نہ ہو جائے۔ اس کے برخلاف "مناقضہ" تو اس پر اس میں یہ نہیں ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ پیش قرائن مسئلہ ہر اس کے درمیان فرق ہے اور قول "ان شریک" کی جانب چونکہ مجبور ہے اس وجہ سے اس کو اختیار کر لیا ہے (یعنی فرق بھی ہے اور ضرورت بھی ہے) اسی سبب سے کہ فساد وضوء تو قوی جہاں اس کو مستند نص پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ اور فساد میں شامل ہوا ہے کہ وہ یہ ہے کہ شہادت کے حق میں کیونکہ شہادت میں جب خلاف دعوئی کوئی بھی پائی جائے دعوئی (نیرہ کی جانب سے) تو فساد دعوئی شہادت پائی گئی اور اب اس کی ضرورت عر باقی نہ رہے گی نہ کہ شہاد کی علامت اور اہمیت وغیرہ کی تحقیقات کی جائے۔

والمناقضة، وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علّة، ويؤثر عن هذا لي علم المناظر في المناقض. وأما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي في الوضوء والتيمم: إنهما طهارة، فكيف الفرق في البه؟ أي لا يفرقان في البه، فإذا كانت البه لرضا في التيمم بالاعتصاف فتكون في الرضوء كذلك. فإنه ينشئ غسل الوضوء والبدن، فإنه أبعثاً طهارة للصلاة، فيبغى أن تفرض البه فيه، فلا بد حينئذ أن يلج، الخصم إلى بيان الفرق بينهما، والثقل بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقة وإزالة النجس حقيقى، وهو معقول لا يحتاج إلى البه، بخلاف الوضوء؛ لأنه طهارة لحيى حكمى، وهو غير معقول، فيحتاج إلى البه كالتيمم، فتولى في جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول؛ لأن البدن كله يتنجس بخروج البول والمشي بماء، ولكن لما كان المعنى مطلقاً إخراجاً وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج، يعرف البول؛ فإنه لما كان أكثر ضرراً، وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم، لا يجوز يقتصر على الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود، وروى الأمام منه دفعا للحرج، فالاعتصاف على الاعتناء الأربعة عبر معقول، وأما نجاسة البدن وإزالة الماء لها فالمر معقول، فلا يحتاج إلى البه، بحال الثوب، لأنه ملوث في نفسه غير مظنر بضعه؛ فلذا يحتاج إلى البه.

(ترجمہ و تشریح) المناقضہ جس کو منکر منکر میں "نقض" سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اور اصل یہ ظاہر ہے

نزدیک منظر و دور منظر دونوں ہم فقیہ اور اہل اخلاق و ترازو میں سے ہیں، حلقہ فی تحریف یہ ہے عجم کا وصف سے خلاف خارج رہتا۔  
(حاکم النکح) اسی وصف کے حق میں معتدل (مجتہد قیاس کرنے والے) نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ (وصف) خلت ہے مثلاً حضرت  
امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد خواہ اور ہم کے حق میں کہ وہ دونوں نہایت ہیں تو پھر میرے عجم میں مختلف کیے ہوئے تھے ہیں جسکی  
دونوں میں نہایت فرقی ہوگی۔ ۱۔ ۲۔ اب یہ غسل ثوب اور غسل بدن سے دعویٰ ثوب جاتا ہے کہ یہ بھی تو نہایت کچھ دونوں ہی  
نہایت ہیں تو پھر نسبتاً یہی ہوگا کہ ان میں بھی نہایت فرقی ہوگا تاکہ حضرات شوافع ان میں نہایت فرقی قرار دیتے۔

حالات: ۱۔ لہذا اب یہ فرقی (حضرات شوافع) اس امر کا حق مہلک کرے کہ وہ جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ وضو اور  
غسل ثوب میں فرقی ہے اور عجم میں جس نہایت کی تاخیر کا بیان کرنا۔ ۲۔ اور اس بیان کی صورت یہ ہے پیر اکا کوم (پاک کرنا)  
طہارت جتنی ہے اور جو مست جتنی کا زائل کرنا ہے جو کہ امر معقول ہے جس میں نہایت کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ عمل عقیدائیں ہر  
تکلیف میں وضو اور طہارت سے جس طرح کی کٹھن ہو کر (بظاہر) خلاف عقل ہے (اور تعمیری ہے) لہذا نہایت کی ضرورت ہے  
آئے کی مثل عجم کے فتنوں میں اختلاف کی جانب۔ ۳۔ اس کا جواب یہ ہے۔ نجاست کے (دون) سے خارج ہونے کے بعد  
طہارت کا زائل ہو جانا ایک امر معقول ہے۔ اس وجہ سے کہ یہاں اور شکی کے خارج ہونے کے بعد تمام بدن میں نہایت ہے  
براہ کے درجہ میں لیکن کئی کا خروج کہ پیش آتا ہے تو اس میں تمام جسم کا غسل واجب قرار دے لیا گیا کہ اس میں کوئی مرتبہ نہ ہو  
اور یہاں کے خروج میں جب کہ وہ کثرت سے خارج ہوتا ہے اور تمام بدن کے غسل میں نہایت ہوتا ہے تو اس میں چار  
امت۔ پاکتہ دیکھا گیا ہے جو کہ انسانی اعضاء میں اصول بدن کا درجہ رکھتے ہیں اور اس سے نہایت اور ان نہایت ہے لہذا ان  
چار اعضاء پر لکھ کر نہایت معقول ہے اور بدن کا غسل ہوتا اور اس نجاست کا پانی کے درجہ میں نہایت نہایت امر معقول ہے چنانچہ  
خلاف پانی ہے ہی از ان نجاست کیلئے فقال نعمی "و تفرقا من تسابہ ماء خلیز" لہذا اس میں نہایت کی ضرورت نہیں ہے  
اس کے برخلاف ملنے کی نسبت اس میں بدن کو ناک آمود کرنا ہے (اور) وہ اپنی طبیعت میں پاک کرنے کا آئینہ ہے۔ لہذا  
اس میں نہایت کی ضرورت ہے ہوگی۔

و اما المؤثره فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعاوضة فيه إشارة إلى أنه لا يرى  
فيها الممانعة وما قبلها: أغنى القول بموجب العلماء ولا يجوز فيها ما بعدها: لأنها لا  
تحتل المعاوضة وفساد الوضع معه ما ظهر أثرها من الكتاب والسنة والإجماع، لأن  
هذه الأثر لا تحتل المعاوضة وفساد الوضع. فكذا الثابتين الثابت بها إما مثلاً ما ظهر  
أثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير المسيئين: إنه نجس خارج، فكان حدثاً، فإن طوينا  
بيان الأثر، فكان: ظهر تأثيره مرة في السبيل بقوله تعالى: ﴿فَلَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾  
ومثلاً ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت: إنه ليس بنجس قياساً على سور  
البرق معذرة الطوائف، فإن طوينا بيان تأثيره، قلنا: ثبت تأثيره بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مِنَ الطَّوَائِفِ﴾  
عليكم والطوائف، ومثلاً ما ظهر أثره بالإجماع ما قلنا، بأنه لا تقطع يد السارق في السرقة  
النافعة، لأن فيه تعريضاً لجنس المنفعة على الكمال، فإن طوينا بيان تأثيره قلنا: إن حد





مذکورہ صنف میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اور وصف کے ساتھ کوئی جادو جہات میں سے یہ صورت اور ہے۔  
یعنی ماہر و خلعت میں وصف کا کچھ نہیں ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ اور حقیقت اور تہذیب اور اخراج نہ ہونے والی شے خارج کی صفت  
سے ضعف نہیں ہے بلکہ وہ تو کما ہونے والی شے ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر جلد (احمال) کے نیچے خون موجود ہے جس جلد  
(احمال) زائل ہو جاتی ہے تو اپنی جگہ پر خون ظاہر ہونے لگتا ہے۔ مثلاً نہ دم سکن کے کہ ہر رگ میں ہوتا ہے اور وہ عقل و ذکر  
کمال کے کار پر جاتا ہے اور وہ اپنی جگہ سے نکل (خارج) کیا۔ تب کسی وجہ اور اس کے بعد دوسری صورت اس وجہ سے کہ وہ  
کرنے کی وجہات اور بعد مذکورہ میں سے ہر جگہ یہ ممکن ہے کہ ہر جلد اس صورت سے دفع کیا جائے گا۔

و مسؤل: اور ہم یہ جواب دیں گے کہ (دعا) اگر یہ حکم کر لیا جائے کہ وصف خروغ پانا یا بے لعلی انشأت الخروغ  
نہیں پانا کیا اور وہ صحت اثرات باوصف ہے کہ جس جگہ سے تجارست نقلی ہے اس جگہ کو پاک کرنا اور اس جگہ کو پاک کرنا  
واجب ہے اس کے بعد تمام بدن پاک کرنا نہیں ہے۔ نہ ہر جگہ پر اعتقاد کر لیا گیا ہے خروغ کو دفع کرنے کی وجہ سے بے لعلی  
اس خروغ میں کہ پاک کرنے کے وجہ سے کہ وہ "وصف" ثبت ہو گیا ہے اس اعتبار سے کہ وہ ان میں تمیز واجب ہے اس  
سبب سے کہ وہ نہیں ہوتے جس سے کہ وہ اور وہ واجب تطہیر میں متعدد علیحدہ نہیں کی جاسکتی۔ پس جب کہ اس مقام کو پاک کرنا واجب  
ہو گیا تو گویا تمام بدن پاک کرنا واجب ہو گیا۔

و ہذا: ہم اور جس بدن کے حصہ سے تجارست کا خروغ نہیں ہوا ہے وہ پاک نہیں ہوا۔ لہذا اس کا غسل باجماع واجب  
نہیں۔ اب حالت کے معدوم ہونے سے ہم معدوم ہو گیا اور گویا خروغ نہیں پانا گیا۔

و مورد علیہ صاحب الجرح السائل: عطف علی اولہ: فیورد علیہ ما إذا لم یسل،

یعنی یورد علیہ من جانب السائل فی المثال المذكور بطریق النقض إیرادان: الأول: ما

دفعنا بطریقین، والثانی: هو صاحب الجرح السائل، فإنه نجس خارج من البدن ونہیں

یحدث بنقض الوضوء ما دام الوقت نافلاً، فندفعہ بالحکم، أي ندفعہ بطریقین: الأول:

بوجود الحکم وعدم فخلقه بیان أنه حدث، موجب للتطہیر بعد خروج الوقت، یعنی لا

نسبم أنه لم یس إحداث، بل هو حدث، لیکن فآخر حکمہ إلی ما بعد خروج الوقت

وبالعرض، أي ندفعہ ثانیاً بوجوب الغرض من العلة وحصولہ، فإن غرضنا التسویۃ بین الدم

والنوی وذلک حاصل فإن القول حدث، فإذا لزم صار عفواً فقیام الوقت فی صورة سلسل

البول، فکذا ہنا، یعنی الدم کان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً لیسواوی البول المقیس علیہ،

فصار مجموع دفعوا بنقض أربعة، ثم بعد الفراغ من دفع النقص شرع فی المعارضة

الواردة علی العلة المؤثرۃ فغال، وأما المعارضة لہی نوعان، وہی إقامة الدلیل علی خلاف

ما أقام الدلیل علیہ الخصم، فإن کان ہو ذلک الدلیل الأولی بعینہ فهو النوع الأول، ولا

فہو النوع الثانی، فالنوع الأول معارضة فیہا مخالفة، وہی القلب فی اصطلاح الأصول

والمناظرۃ مقاد، لہو من حیث أنه یدلل علی نقیض علی المعطل بسمی معارضة، ومن حیث







یونہی ہے جس طرح الکلام وہ لفظی کلام کو استدلال کے مقام پر نکالا جائے جو ممکن ہے کہ یکہ ہی شخص کسی ایک ہی پر  
جملہ دواور یہی لفظی اس پر نہیں بھی ہو مثلاً آگ دھوئیں کے ساتھ ہو تو آگ بدلتی ہے دھوئیں پر دواور دھوئیں دھوئیں ہے آگ پر  
نہیں نہ علیحدہ کے کردہ چونکہ تحقیق کرتی ہے جان میں سے ایک علیحدہ دواور دوسری معلول۔ تو علیحدہ کرب وے کا مگر یہ ظلم اس  
مسلکہ میں حضرت شافعیہ کو کفارہ نہیں دے گا اس وجہ سے کہ رجم اور جلد میں مساوات نہیں ہے کیونکہ رجم ایک سخت سزا ہے اور اس  
کی چند شرائط ہیں اور جلد میں یہ سورت نہیں ہے۔ البتہ یہ ظلم اسلاف کو قطع دے گا۔ ایک اعتراض اور دواور اس ہے کہ  
نذر سے لازم ہو جاتی ہے۔ پس اور شرعاً کرہ سے بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر فرق متبادل اس میں مقب جاری کر دے اور  
اس طرح بیان کرے کہ دواور ہو جاتا ہے نذر سے کیونکہ لازم ہو جاتا ہے شرعاً کرہ سے تو دواور کی جانب سے یہ جواب دیا  
جائے گا کہ ان دونوں کے درمیان (یعنی نذر کرہ سے لازم ہو جانے اور شرعاً کرہ سے لازم ہو جانے میں مساوات  
ہے لہذا ہر ایک دوسرے سے استدلال کرنا ممکن ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

والثانی۔ قلب الوصف شاهداً علی الخصم بعد أن كان شاهداً، أي للخصم، فهو  
كقلب الجواب بحمل ظهريه بظناً ربطه بظهوره، فإن ظهر الوصف كان إيجاباً والوجه إلى  
الخصم، فإن قلب بعدد فصار ظهريه إليه ووجهه إليك، فهو معارضة من حيث إنه يدل  
على خلاف مدعى الخصم، وفيه ممانعة من حيث إن دليله لم يدل على مدعاه، وهذا هو  
الذي يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بقلب، ويجرى لي كثير من الأحيان في المناظرة  
المعاملة الموزونة كما تنبؤ في كسبهم، كقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، ولا ينادي  
إلا بتعيب النية كشوم النساء: فجعلت الفرضية علة للتعين، فعارضنا بالقلب، وجعلنا  
المعروضية دليلاً على عدم التعين فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد  
تعيينه كصوم، والنساء إنما يحتاج إلى تعيين واحد فقط، لا زائد فيه، فهذا كذلك، لكنه  
إصاً يتعين بالشروع، وهذا تعين فيه من جانب الشارع حيث قال: إذا استلخ شعبان فلا  
صوم إلا عن رمضان، فصوم رمضان وصوم القضاء سواء، في أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد  
تعيين، لكن الرمضان لما كان معيناً قبل الشروع فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء  
لما لم يكن معيناً قبل الشروع احتاج إلى تعيين العبد مرة. وقد تغلب العطف من وجه آخر  
غير الوجهين المذكورين، وهو ضعف كقولهم أي الشائعية في حق النوافل حيث لا تلزم  
بالشروع، ولا تقضى بالإفساد، وعندهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها، أي إذا فسدت  
منفسها من غير إفساد بظهور الحدث من المصلي لا يجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج  
فإنه إذا فسد يجب فيه المعنى والقضاء بعده، فلا تلزم بالشروع كالنحو، فإنه لما لم  
يمض في فاسده لم يلزم بالشروع.

(ترجمہ و تشریح)۔ قلب کی قسم تانی، جس کو مطلق سے طے بتایا ہے اس کو وصف بتا دیا (اس طرح پر کر)



انستدعی دلیلاً علی عدم انشروع بالشرع فی الفل، وهو عدم الإمضاء فی الفساد حطاً  
علی لاستواء السفر والشرع، وبلرم منه التلویح بالشرع، فكان قلباً من هذه العبارة،  
وإسماعیل كان هذا القلب صعباً، لأنه ما أتى بصریح یقتضی الحسم أعین اللزوم بالشرع،  
بل أتى بالاستواء العلوی، ولأن الاستواء مختلف نوعاً وزواياً، ففی الوجود من حیث  
کونه غیر لازم بالشرع والسطر، وفی السطح من حیث کونه لازماً بهما، وسمی هذا  
عکساً، أي شیباً بالعکس، لا عکساً حقیقاً، لأن العکس الحقیقی هو رد الشيء علی  
مستہ الأول كما ینقال فی قولنا: ما یلزم بالشرع یلزم بالشرع، وما لا یلزم بالشرع لا  
یلزم بالشرع کما هو ضرره، وهو یصلح للترجیح علی ما سبقت، لأن ما یطرده ینعکس  
أولی مما یطرده ولا ینعکس. وهذا لما کان رد الشيء علی خلاف مستہ الأول کان دخیلاً  
فی القلب شیباً بالعکس، وإنما جعله عکساً اتباعاً لفخر الإسلام.

**(تشریح و تفسیر)**۔ میں حضرات ثانیہ سے کہا جائے کہ جب تک کہ میں خدا کی صورت کل کو جاری  
رکھتا ضروری نہیں ہے۔ (جیسا کہ مگر یہ انہوں نے کہا کہ اگر میں خدا شروع کرنے کا مکمل برابر ہوں یعنی خدا اور شروع  
کرونے سے لازم ہو جائے کہ جس طرح ہضم میں ہم لازم برابر سے۔ حضرات ثانیہ نے وصف میں ہم ساتھ، فی نفسہ، کو  
دیکھ لیا ہے۔ ہم لازم بالشرع فی انشروع میں۔ صاف نے اس وصف کو مستحکم کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ خدا اور شروع کرنا  
دونوں برابر ہیں، اور اس سے لازم آتا ہے کہ لازم کرنا شروع فی انشروع کے ساتھ۔ لہذا اس حیثیت سے وہ قلب ہو گئی اور یہ قلب  
ضعیف ہے اور ضعیف۔ دے کی وجہ یہ ہے کہ فرق تلاش کے (مقابلہ میں) ہمیں تلاش نہیں لایا ہے یعنی لازم ہونا شروع  
کرا ہے۔ بلکہ اس مساوات کو لازم ہے نہیں الحسم کیلئے۔ اس وجہ سے کہ استواء ثابت دے اور رد کیلئے ہونے  
کے اعتبار سے مختلف ہے چہ چہ ضرور میں اس اعتبار سے کہ شروع کرنے سے وہ لازم دے والی نہیں ہے اور خدا کر لینے سے اور  
فعل میں اس حیثیت سے کہ لازم ہونا شروع کر دینے سے بھی اور خدا کر لینے سے بھی اور اس قلب کو نام ہے "عکس" یعنی  
عکس کے خلاف نہ کہ حقیقی عکس۔ اس وجہ سے کہ عکس حقیقی کی تعریف ہے کہ دائرہ منہ اس میں۔ ابھی۔ یعنی کسی کو اس کے  
سابقہ طریقوں پر واپس کر دیا جائے مثلاً اختلاف کے قول میں یا امر یا نہ امر۔ ہم بالشرع۔ میں کی مثال ہے جو کئی  
ہے اور مثالہ بالشرع یا لازم بالشرع۔ میں کی مثال، انہو، جو کئی ہے جو میں حقیقی طرح کے الٹی ہے جس کی تفصیل اللہ مانتہ  
آ رہی ہے۔ ہم بصلیہ۔ کی دلیل کہ جوئی ضرور ہمیں ہو کئی ہے وہی انوریت کا رد بھی ہے۔ اس فن کے بافتاش سے  
مطرح ہو کئی ہے مگر عکس نہیں ہو کئی۔

وعدہ "عکس" اور یہ عکس جیکہ سابقہ طریقوں بخلاف پرہ ایس کر دیا جائے تو اس کو قلب کی اس طرح میں اعلیٰ کر دیا جائے کہ  
جو کہ عکس کے عکس ہے اور اس کو علامہ فخر الاسلام کی مثال کرتے ہوئے عکس میں شریک کیا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب فی هذا فی حرف المناظرۃ

معادۃ بالعبر، وہی یوحنا: أحدهما المعادۃ فی حکم الفرع ما بقول المعترض: لنا



تعبیر و قید لہ، فیکون مشتملاً علی القسم الثالث والرابع، وحلفاً هو الحق، وقد فہم بعض  
 السامعین أن قوله: أو تعبیر قسم ثالث، وقوله: أو فیه نفی لما لم یثبتہ الأول أو إثبات  
 لمسلم یفہ الأول بکلمتہ أو دون أو أو، وکل منہما قسم رابع، وهذا حقاً لاحسن نشأ من  
 تحریف الرافی إلی أو، فنظیر القسم الثالث قولنا فی النبیۃ: إنها صغیرۃ یؤمئ علیہا بولاية  
 الإسکح کما لیس لہا أب، لقائل الشافعی: هذه صغیرۃ فلا یؤمئ علیہا بولاية الإخوة فیما  
 علی المال، إذ لا ولاية للأخ علی مال الصغیرۃ بالاتفاق، لہذا معارضة بزيادة فی تعبیر،  
 وهی قولنا بولاية الإخوة، وقبہ نفی ما لم یثبتہ الأول، لأنما ما اثبت فی التعلیل ولاية  
 الإخوة بل مطلق الولاية حتی یفنی المعارض ایہا، ولكن تبعہ معارضة للأول، لأنه إذا  
 اثبت ولاية الإخوة اثبتی ما نزلہا: إذ لا قائل بالنقص بین الأخ وغيرہ ومضی القسم الرابع  
 قولنا: إن الکافر یملک شراء تعبہ المسلم، لأنه یملک بیعہ فیملک شراءہ  
 کالمسلم، معارضة أصحاب الشافعی وقالوا: إن الکافر لہا ملک بیعہ وجب أن یستوی  
 فیہ ابتداء الملک وبذاءہ کالمسلم، لکنہ لا یملک القوار علیہ شراءہ، بل یجوز علی  
 إخراجہ عن ملکہ، فکذلک لا یملک ابتداء ملکہ، ففی هذه المعارضة زیادة علی تعبیر،  
 وهو قوله: وجب أن یستوی، وقبہ إثبات لما لم یفہ الأول، لأنما ما اثبت الاستواء بین  
 الابتداء والفاء فی التعلیل حتی یثبتہ الختم فی المعارضة، وإنما اثبت الاستواء بین البیع  
 والشراء، ولكن تبعہ معارضة للأول، لأنه إذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبناء فہو بہ  
 المعارضة بین البیع والشراء، فیصح البیع دون الشراء، لأنه وجب الملک ابتداء فیصل  
 بموضع الشراخ من هذا الوجه.

**ترجمہ و تفسیر:** قائل کی حالت تعبیر پر مختلف ہے فقہ کے معنی اس جگہ میں مذکور کرنا اور معنی اس کی  
 تفصیل اور حد سے زائد کرنا ہے۔ اور او علیہ ہے۔ اس کے ذرا حال ہے۔ اس کے لیے قید ہے کہ یہ قول قسم ثالث اور قسم رابع کو  
 بھی شامل ہے اور یہی زیادتی بہتر ہے اور بعض شراح نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ تعبیر قسم ثالث اور یہ ہے۔  
 اور اثبات ثانیہ ہے کہ اگر وہ کے ساتھ قسم رابع، صاحب نور اللہاء رحمہ اللہ اشارت دے ہیں کہ یہ مطلب یہ ان کے واضح  
 ترین مطلب ہے کہ اگر وہ کی تحریف کر کے ہو کر دینے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔ (ترجمہ متن مہارت) یا تعبیر قسم دل کی  
 (یعنی یہ کہ اس طرح پر کہ اس تعبیر میں قول ملنے لگے اس کو ثابت نہیں کیا۔ اس تعبیر میں اس کی جگہ اثبات وہ کہ قول  
 مستل ان کی غلطی کی ہے۔ لیکن اولیٰ علیہ اس کے ترجمہ معارضہ ہے۔  
 معارضہ ثانیہ اثبات ہے کہ قسم ثالث کی تعبیر احکام کا قول ہو کہ باقی قسم بھی میں ہے کہ اس پر دلالت کا جہاد وغیرہ  
 کو حاصل ہے اور حضرت، مہاشائی رحمہ اللہ کہے: وایب مال ہی قیاس کرتے ہوئے ولایت اخوة اس پر قائم نہیں ہے جس طرح  
 ہاں کہ مال پر ولایت ہوا کی قائم نہیں ہے۔

**(فائدہ)** احناف نے ولایت انکار کے پیش نظر ولایت کو تسلیم کیا ہے اور شوافع نے ولایت الاخوان کو مانعہ کر لیا اور قیاس مذکورہ کے پیش نظر اس کی نفی کر دی۔ اس لیے یہ فقیر نے قیاسی اور قیاسی کے ساتھ معارضہ ہے اور وہ فقیر احناف کا قول ہے: یہ لاخو اس میں نفی کر دی گئی ہے اس لیے غلط کو جس کو اور مستدل نے ثابت نہیں کیا۔ کیونکہ احناف نے تقبیل میں ولایت الاخوان کو پیش نظر نہیں رکھا یا کہ میں لاخو اس کو مانعہ کر دیا (اور اس کو مانعہ قرار دیتے ہیں) یہاں تک کہ معارضہ نے ولایت کی نفی کر دی لیکن اس کے تحت اول مستدل کیلئے معارضہ ہے۔ اس وجہ سے کہ جب ولایت اخوة مشکی ہو گئی تو تمام کی ولایت مشکی ہو جائے گی اس وجہ سے کہ ہوائی اور اس کے علاوہ کے درمیان فصل (فرق) کرنے کا کوئی تامل نہیں ہے۔

و نظروہ فیہ حمداً علی فی النظر! احناف کا مذہب ہے کہ کافر کسی مسلمان کا گھر پر کر اس کا مالک ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ کافر یہ مسلم کی فتح کا مالک ہے تو وہ اس کو گھر پر کرنے کا بھی مالک ہو گا جس طرح مسلمان بھی غلام کی فتح کو گھر پر کرنے کا مالک ہے۔ یہ فقیر اسے شوافع نے اس کا ساتھ نہ کیا اور فرمایا کہ کافر کی ملکیت میں مسلم پر شرعاً مستقل برتری نہیں ہے۔ یہ کی بلکہ اس پر ترجیح ہے چنانچہ اگر وہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال دے اس کے پیش نظر مسلمان اور کافر کی ملکیت میں مسلم پر برتری نہیں ہوتی چاہئے اور مذکورہ بالا صورت میں کہ کافر شرعاً مسلم کا مالک ہے۔ مسلمان اور کافر کی ملکیت کا یہ ہو لازم آتا ہے ابتداً ملک اور بعداً ملک میں (حالا اگر قرار ملک شرعاً اس کی مسلم نہیں ہے) اس وجہ سے کہ مسلم اپنی ملک ابتداً بھی داخل تسلیم نہیں۔

فصل ہدیہ فیہ فی معارضہ میں مانعہ نہ ہوتی ہے اور اولاً دلیل وجہ الہی ہوتی ہے پس اس امر کا ثبوت ہے قیاس کی اول مستدل نے نفی نہیں کی لہذا وجہ جبکہ احناف نے ابتداً اور بعداً کے درمیان برابری کی نفی کی ہے قیاس تقبیل میں (وجہ) نہ دلیل متعلق ہے نہ ثبوت ہے لہذا کافر قیاس مقابل کو اس کے ثابت کرنے کا موقع حاصل ہو سکے بلکہ احناف نے قیاس اور شرع کے درمیان برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے اول مستدل کیلئے معارضہ ہے کیونکہ اگر ابتداً اور بعداً کے درمیان استواء کیا جائے گا فتح اور شرع کے درمیان مترتّب ہو جائے گا پس بغیر شرع کے بھی فتح درست ہو جائے گی۔ اس وجہ سے کہ شرعاً ابتداً ملک کو ثابت کرتی ہے۔ پس اس پر مقام از اس میں یہ قول مفعل ہوگا۔

او فی حکم غیر الاول لیکن فیہ نفی الاول، عطف علی قوله: بضد ذلك الحكم ای لم يعارضه بضد الحكم الاول، بل يعارضه لی حکم آخر غیر الاول، لیکن لیہ نفی الاول، وهذا هو القسم الخاص منها، نظیر ما قال أبو حنیفة فی المرأة التي نفی إليها زوجها۔ ای أخبرت بموتہ، فاعتدت وتزوجت بزوج آخر، فجاءت بولد، ثم جاء الزوج الاول حياً أن الولد للزوج الاول، لأنه صاحب فراش صحيح لقيام الكاح بينهما، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد، فمستوجب له النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه ثبت النسب منه وإن كان الفراش فاسداً، فهذه المعارضة لم تكن نفی النسب عن الاول، بل لإثبات النسب من الثاني لیکن فیہ نفی الاول، لأنه إذا ثبت من الثاني بنسب عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین، فاحتاج حينئذ إلى الترجیح، فنقول: الاول صاحب فراش صحيح، والثاني صاحب فراش فاسد، والصحيح أولى من الفاسد،



عرض شدہ ہے کہ فی المسألة العدا کما فی المسألة فی الأصل هو للعلم، ولم یوجد فی  
السحب، و قد یصلح فی فرع مختلف وہ اعنی انہ ایک و مائتوں الکی، و هذه الأقسام  
کلیا ساطنة، لأن یوصف فی مائة السائل لا ینفی الوصف انہی بدعہ التعلیل، و ان  
الحکم ینب علی شئی، فإن لم یکن وصفه متعللاً ففساده ظاهر، لأن السفسو و التعلیل  
السعة، و ان کان بعضنا کانت المعارضة فیضا فسد، لأنہا لا تعلقی بها بالمتبادر مع فیہ إلا  
انہ یغلب عدمہ لکمال العلة فیہ۔ وهو لا یوجب عدم الحکم

**ترجمہ و تفسیر:** یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ (اگر اس میں) قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہو، تو اس صورت کو  
فرق میں متعلق ہی کہہ سکتے ہیں۔ یا اس میں بظاہر سے تو اس پر واضح کرتے ہیں کہ قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہی مانتے  
ہو کر بیان کر دیتے ہیں۔ اور بعض فریق ہیں جو کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسم ہیں جو کہ اس میں اس میں  
کے باطن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا پڑے گا۔

سورہ: یہ قسم میں عام ہے کہ، (عام) کے معنی کے ساتھ، (خاص) کے معنی کے ساتھ، (فرق) کے معنی کے ساتھ  
اور اس میں اس کے معنی کے ساتھ، (عام) کے معنی کے ساتھ، (خاص) کے معنی کے ساتھ، (فرق) کے معنی کے ساتھ  
میں کے ساتھ، (عام) کے معنی کے ساتھ، (خاص) کے معنی کے ساتھ، (فرق) کے معنی کے ساتھ  
میں کے ساتھ، (عام) کے معنی کے ساتھ، (خاص) کے معنی کے ساتھ، (فرق) کے معنی کے ساتھ  
میں کے ساتھ، (عام) کے معنی کے ساتھ، (خاص) کے معنی کے ساتھ، (فرق) کے معنی کے ساتھ

یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ، (اگر اس میں) قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہو، تو اس صورت کو  
فرق میں متعلق ہی کہہ سکتے ہیں۔ یا اس میں بظاہر سے تو اس پر واضح کرتے ہیں کہ قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہی مانتے  
ہو کر بیان کر دیتے ہیں۔ اور بعض فریق ہیں جو کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسم ہیں جو کہ اس میں اس میں  
کے باطن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا پڑے گا۔

یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ، (اگر اس میں) قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہو، تو اس صورت کو  
فرق میں متعلق ہی کہہ سکتے ہیں۔ یا اس میں بظاہر سے تو اس پر واضح کرتے ہیں کہ قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہی مانتے  
ہو کر بیان کر دیتے ہیں۔ اور بعض فریق ہیں جو کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسم ہیں جو کہ اس میں اس میں  
کے باطن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا پڑے گا۔

یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ، (اگر اس میں) قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہو، تو اس صورت کو  
فرق میں متعلق ہی کہہ سکتے ہیں۔ یا اس میں بظاہر سے تو اس پر واضح کرتے ہیں کہ قیاس علی ایک یا کئی چیزیں ہی مانتے  
ہو کر بیان کر دیتے ہیں۔ اور بعض فریق ہیں جو کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسم ہیں جو کہ اس میں اس میں  
کے باطن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا پڑے گا۔



[illegible]

وكل كلام صحيح في الأصل، أي في أصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل  
المعارضة التي هي باطلة عند أهل الأصول، فأذكره على سبيل المعارضة ليجرح عن حيز  
النسابة إلى حيز الصحة، ويمكن مقبولاً بأصله ووصفه مقبلاً، وإنما تذكر هذه القاعدة ههنا،  
لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمعارضة عندهم؛ لأنه أتى المثال بعلّة يقع بها  
الفرق بين الأصل والمفرغ، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى المثال بكلام لطيف مفعول في  
ضمن هذه المعارضة النفاضة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن المعارضة  
ليكون ذلك الكلام مقبلاً بصادقه وهائنه مقبلاً، مثله ما قال الشافعي في إعتاق الزمان  
العبد المهرهون، إنه لا ينفذ إعتاقه، لأن الإعتاق تصرف من الزمان يلزمه حق المهرتين  
بالإسقاط، فكان ما طرأ كالبيع، فمن حوزاً ماباً المعارضة قال في جوابه: إن الإعتاق ليس  
كالبيع، لأن البيع يحتمل الفسخ والعق لا يحتمله، فلا يصح القياس، وهذا المفرق هو  
المعارضة في علة الأصل، لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتصلاً  
للمسوخ بعد وفاءه، فهذا السؤال وإن كان متولاً في نفسه لكنه لما جاء به السائل على  
سبيل المعارضة لا يقبل منه، فكان حقه أن يرد ونحن على سبيل المعارضة نقول: لا نسلم  
أن الإعتاق كالبيع، فإن حكمه اتبع التولّف على إجازة المهرتين لهما يجوز نسخهما لا  
الإبطال، وأنت في الإعتاق تطلّ أصلاً ما لا يجوز نسخه بعد إبرته، حتى لو أجاز المهرتين  
لا ينفذ إعتاقه عندك.

(ترجمہ و تفسیر)۔ اور اگر کسی کو اصل مضمع کو اپنے ہر مشرک کے ساتھ ہر ملک میں لے کر جانا ہو تو اس کو تمام مشرکوں میں سے ایک کو چاروں کے ساتھ لے کر جانا ہوگا۔ یہ اگر بطریق مفارقت ہوتا ہے۔ یہ اگر بطریق عقارت (جاننا) ہوگا۔ مولیٰ کے نزدیک ہر ملک میں ہر مشرک اس کام کو جس سبب مفارقت و ذکر و ناکہ و کلام فسد سے نکل جائے اور محبت میں داخل ہو جائے۔ جس کے لئے ہر مانی اس کے لئے وضع کے ساتھ ساتھ قبول ہو۔

وآلہ۔ جب کہ وہ یہ حد و مس مقام پر انکریا گئے ۱۲۱ھ ہجری۔ کہ کہ وہ اربعہ صفت اصل میں اہل اصول نے نو دیکھ مقدارت کے نام سے موسوم ہے۔ یہ تفسیر باطرافت اور تمام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فرق میں ملاحظہ ایک ملت تو ناما ہے اس کے نام اور فرق کے درمیان فرق جو ہانہ و مائیکہ اور مقدارت انفر اصولی کے نو دیکھ نام ہے۔ پس جب کہ کہہ کہ کلام طیف ہر کہ متقابل بھی ہوا اس مقدارت و مدد کے مضمین میں پان کرے تو یہ عرضی ضروری ہے کہ اس کا نام کو ہونہ و راحت کے مضمین میں نو دیکھ کا جو نام کہ یہ کلام نے یاد اور ہیئت و اذوں ہی کے ساتھ شمولی ہوا ہے۔ مثال۔ نہ رہن کا نام ہر ہون کو آکر و

کرد تا جگر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ (اس کی یہ زراعتی تفسیر ہوگی) اس وجہ سے کہ راہن کا آزاد کرنا ایک مباح تصرف ہے جو کوئی مومن کو باطل کر دینے کے ساتھ لائق ہونے والا ہے تو وہ قول امکان بھی باطل ہے جس سے حق کے کوہکن باطل ہے نفس نہ احتیاج مشاء مفادقت کے جوہر کے کمال ہیں وہ جس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ شافعی اور حق دونوں برابر نہیں۔ کیونکہ حق میں فتح کا احتمال ہے افریق میں فتح کا احتمال نہیں۔ ہذا یہ قیاس مستحسنہ ہوگا۔ یہ فرق جو مشاء لایان ہوا ہے وہی معارضہ ہے علت اصل میں اس وجہ سے کہ معارضہ کے قائل کا یہ قول ہے کہ حق کے حرم ہوا کی علت یہ ہے کہ شیخ جوہر کے بعد بھی فتح کا احتمال لئے ہوا ہے۔ لیکن یہ اعتراض فی نفسہ اگرچہ صحیح ہے مگر چونکہ اس کو معترض نے علی سبیل التفادیت بیان کیا ہے تو وہ قبول نہیں۔ یہ ہے کہ اس اعتراض کا حق یہ ہے کہ اس میں اصل کو علی سبیل التماثلت ہائیں اور اس کے بعد یہ کہہ کر کے کہ اگر حق میں فتح کے نہیں ہے اور وہ فرق اس طرح پر غائب ہو کہ شیخ تو موقوف ہوئی ہے مومن کی اجازت پر اس وجہ سے کہ اس میں فتح نہ ہے نہ کوئی باطل قرار دینا حالانکہ تم موقوف میں حکام کو باطل کرتے ہو کہ یہ اتفاق ایسا اس ہے جس میں فتح جائز نہیں ہے ثبوت اتفاق کے بعد۔ چنانچہ نہیں فرماں کو جائز کرنا چاہے گا بھی جواب وہ جائز نہیں ہوگا۔

ولما فرغ من سان المعارضة شرع فی بیان دفعها۔ فقال: وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح، اى ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تنفع المعارضة، فإن لم يثبت للمعجب الترجيح صار مقطوعاً، وإن يثبت له فطلب أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة فى القياس، وأما المعارضة فى التفليات فقد مضى بيانها. وهو عبارة عن فضل أحد المتلين على الآخر وصفاً، اى بيان فضل أحد المتلين، ولا يكون تعريضاً للرجحان لا للترجيح، ومعنى قوله: وصفاً أن لا يكون ذلك الشيء الذى يقع به الترجيح دليلاً مستغلاً بنفسه، بل يكون وصفاً للذات غير قائم بنفسه. ولهذا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا يترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين. حتى لا يترجح القياس على معارضته بقياس آخر ثالث يؤيده؛ لأنه يصير كأن فى جانب قیاساً وفى جانب قیاسین. وكذا الحديث لا يترجح على حديث معارضه بحديث ثالث يؤيده، والكتاب لا يترجح على آية معارضه بأية قائمة بنفسه، وإسما يترجح كل واحد من القیاس والحديث والكتاب بقوة فيه. فیکون الاستحسان المصحح الأثر مقلداً على القیاس السجلى الفاسد الأثر، والحديث الذى هو مشهور مقلداً على خبر الواحد، والكتاب الذى هو محکم عطفاً مقلداً على ما هو ظنى.

**ترجمہ و تفسیر:**۔ معارضہ۔ سبب افت کے بعد معارضہ کے دفع کے بیان کو شروع کرتے ہوئے فرمایا۔ واداء۔ یہ ہے کہ معارضہ قائم ہو گا تو اس معارضہ کو رد کرنے کی صورت ترجیح اختیار کرنی چاہئے کہ مومن میرا ہے ایک کو اختیار کر لیا اس لئے اس سے کہ اس معارضہ ہو جائے پس اگر محیب (مصلح) اول فریق اول ترجیح کو اختیار کرے گا کہ وہ محیب منقطع ہو جائے گا۔ پس اس معارضہ سے جائز نہ کر ایک طرف ہو چکا اور اگر ترجیح کو اختیار کر لیا محیب سے جواب سائل (معترض) فریق

پیش) کوئی ہوگا کہ وہ مرنے پر ترجیح کو اختیار کرے۔ یہ قیاس کی صورت میں معارف کا حکم ہے اور محسوس شریعت میں حارسہ کا بیان (اعلمنا کہ اگر چکا۔ و حارسہ اور ترجیح کے معنی) (تعریف) اور ہم میں سے ایک کے نفس کو چاہئے کہ اس سے کچھ نہ کرے اور یہ صورت ٹھیک ہے تو۔ جو ان کیلئے تعریف کرنا ہوگا ترجیح کیلئے نہیں۔ ترجیح کے معنی یہ ہے کہ وہ فی مسکن و غیرہ میں کوئی دیکھ کر اس سے ترجیح کی گئی ہو، ایک وہ کسی ذات کیلئے رخصت ہو۔ اسی وجہ سے کہ فضل اور رجعت سے مراد یہ ہے کہ جو صاحب ہوتا ہے۔ اول کی شہادت کو اس کی شہادت پر ترجیح دے گا ہوتا ہے اور چار بار اول کی شہادت کو اور اول کی شہادت پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ جس سے ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جائے گی بلکہ کسی دوسرے قیاس سے اس کا معارضہ ہوتا ہے اور وہ اس کی مخالفت کرتا ہو۔ اس وجہ سے کہ ایک جانب قیاس ہوگا اور دوسری جانب اول کی شہادت ہوگی اور اس کے اور کسی حکم سے نہ ہوگا۔ ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہیں دی جائے گی بلکہ دوسری حدیث سے اس کے حق میں وہ یہ ہوگا کہ اصل ترجیح بھی یہی حکم ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح نہیں دی جائے گی بلکہ دوسری آیت سے اس کے حق میں وہ یہ ہوگا کہ اصل ترجیح کی بنیاد ان ہر قسم قیاس۔ حدیث۔ کتاب۔ سنت میں ہے۔ سب فوت کے ایک کو ترجیح دی جائے گی۔ (کہ جس وقت وہ قیاس وغیرہ ایک میں معارضہ ہو چکا ہو) جس کی۔ لیکن میں فوت نافذ ہوگی۔ جس کیج لا فرق ان شاء اللہ ہوگا قیاس بھی نافذ ہوگا۔ ہر حدیث مشہور مقدم ہوگی غیر واحد پر اور کتاب اللہ کی آیت جو کہ قطعاً ہوگی اور مقدم ہوگی اس پر نہ کوئی ہے۔

و کذا صاحب الجراحات لا یتوزج علی صاحب جرحه واحدة حتی تكون الذیبة  
نفسه، لأن جرح رجل جرحاً واحداً وجرحه آخر جراحات متعددة، ومات المحروح  
بها، كانت الذیبة حين الجرح خمس سواء، بخلاف ما إذا كان جراحه أحد عشر  
أخرى، إذ ينسب الموت إليه بأن قطع واحداً، وجل، والآخر جرحاً فقتل الشفاعة هو  
الجرح، إذ لا يتصور الإنسان بدون الرفقة، ويتصور بدون اليد، وكذا قلنا الشفاعة في  
نفسه الشائع المبيع مبهمين متطوئين سواء في استحقاق الشفاعة، ولا یتوزج أصلهما  
عینی الآخر بکثرة نصبه، صورتها: فار مشترکة بین ثلاثة نفر: لأحدهم مفسدها، وللآخر  
مفسدها، ولثالث نفعها، فباع بحدب الصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخرين الشفاعة، يكون  
المبيع بينهما نصفين بالشفاعة، وعبد الشافعی یقضي بالشفاعة المبيع أثلاثاً؛ لأن الشفاعة  
من موانع الملكة، فيكون مفسوماً على قلعه، وإنما وضع المسألة في الشفاعة وإن كان  
حکم الجوار عندنا كذلك لاعتقائه خلاف الشافعی.

(ترجمہ و تشریح) :- راوی جرح کر ایک ہے، لیکن کوئی جرح ترجیح نہیں دی جائے گی اگر ایک شخص  
صرف ایک جرحاً فرمایا ہے اور دوسرے شخص بہت سے جرح والا ہے تو یہ دونوں برابر ہیں۔ (میں جنت کے حکم کو ان کے نام پر انداز کر  
وائے دے دیتا ہوں) کی جائے گی۔

(حاشیہ) :- رقم سے مراد وہ جرح ہے جو کہ قتل کی مسابقت رکھتا ہے۔ بہائینی و تمام رقم بھی قتل کی مسابقت رکھتے ہیں۔  
یعنی، وہ ان دفعوں کی وجہ سے اگر ان کو با ویت کا حکم ہو، اور اس سے مراد یہ ہے۔ بخلاف ایسا جرح اگر کسی شخص کا ہو کہ شہادت

کیا اور دوسرے کا کھانا دیا کیا تو ان دونوں میں سے ایک (نہ زیادہ) قوی ہے کہ موت کی نسبت اس کی کسی جانب ہوتی ہو یا نہ ہو۔ مثال مذکورہ میں چار (کائے والا) کاگل ہے اس وجہ سے کہ بغیر رقبہ (گردن) انسان کا تصور نہیں ہو سکتا اور بغیر پد (پاؤں) کے تصور کیا جا سکتا ہے۔

و کذا فی اکثر کسی مشترک فنی میں دو حصہ اور ہیں اور ان میں سے ایک کا حصہ کم اور دوسرے کا زیادہ ہے تو اس کے باوجود فنی میں دونوں کا حق مشترک ہے (زائد والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی)۔ اور یہاں ایک مکان مشترک ہے تین افراد کے درمیان۔ ایک شخص کیلئے اس میں حق ملکیت چھٹ حصہ اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی تو نصف والے حصہ دار نے اگر مکان کو فروخت کر دیا (یعنی اپنے حصہ کو) اور باقی دونوں شرکا نے حق شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔

تا کہ اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہو جائے اس میں برابری حق شفعہ کی تقسیم ہوگی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع (مصورۃ مذکورہ والی) کو تین تہائی پر تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ شفعہ ملکیت کے حقوق اور مانع سے تخلیق رکھتی ہے۔ فقہ الحنفیہ کی بقدر پیش اس کو تقسیم کیا جائے گا۔

و احسان اور مسئلہ مذکورہ پر دوسرے کے حق میں کسی ای طرح سے قرار دیا گیا ہے کہ چودھری بھی حق شفعہ میں برابر کے مقدار ہوں گے۔ اگرچہ ایک چودھری کا جوار (چوہ) کم ہو اور دوسرے کا چوہ زیادہ ہو اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چوہ کی کا حق جاری نہیں ہے۔

الشیعہ کے ساتھ حصہ جائیداد مشترک میں حق۔ منقطع غیر تقسیم شدہ اس میں باہر سے سبب ہے۔  
شعاریں۔ یعنی مشترک جائیداد میں ہر ایک کے کم اور کسی کے زیادہ ہیں۔

وما یفیع بہ النثر جیح، ای نثر جیح احد الفیاسین علی الآخر اربعہ. وبغیۃ الاثر  
کمالا مستحسن فی معارضة الفیاس، والاثر فی الامتصان اقوی، فینرجح علیہ، فإن قبل:  
فعلی هذا یلزم أن یکون الشاهد الأعدل وأحقا علی العادل، لأن اثره اقوی؟ أجب بأن لا  
لأن المعنۃ تختلف بالزیادة والنقصان، فینها عبارة عن الإنزجار عن معظورات  
الدین بالاحترار عن الکبیر وعدم الإصرار علی المصاعیر، وهو أمر مضبوط لا یستد  
وإنما الاختلاف فی التفوی. وبغیۃ ثباتہ، ای ثبات الوصف علی الحکم المشہود بہ ینکر  
وصفہ الزم للحکم المتعلق بہ من وصف الفیاس الآخر کقولنا فی صوم رمضان: إنه متعین  
من حیث الله تعالی، فلا یجب التبعین علی العید فی النية أو لی من قولهم: صوم فرض،  
فیجب تعین النية لیه کصوم القضاء؛ لأن هذا ای وصف القرصبة الذی لورده الشافعی  
مخصوص فی الصوم، بخلافه التبعین الذی آوردناه، فقد تعدی إلى الأودائع والغصب،  
وردة المبیع لمی البیع الفاسد، ای إذا ردة لودیعة إلى العالک، والمغصوب لیه، أو ردة  
المبیع الفاسد إلى المبیع بانی جهة کانت یمخرج عن العهدة، ولا یشرط تعین الدلع من  
حسب کونه ودیعة أو غصباً أو بیعاً فاسداً؛ لأنه متعین لا یحتمل الردة بجهة أخرى، لیكون

ثبات التبعین علی حکمہ لقوی من ثبات الفرضیۃ علی حکمہا، وقیل علیہ: ان هذا إنما یورد لو کان تعلیل الخصم بمجرد الفرضیۃ، أما إذا کان تعلیلہ هو الصوم الفرض فلا یناسب بمقالتہ این اد مسأله وقد البدیۃ والمقصود والبیع القاسد.

**(توضیح و تفسیر):**۔۔۔ ہر جن امور کی وجہ سے ایک قیاس پر دوسرے قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے یا مامور ہیں یا بقوة الامر۔ یعنی اثر میں بڑا کثرت والا ہو یا کسی میں یہ صفت مؤثر تر ہو جو دراصل اختلاف قیاس کے مقابل میں کیونکہ اختلاف میں اثر زیادہ قوی ہے۔ لہذا قیاس پر امتسان کو ترجیح دی جائے گی۔ حال قبل فیہ اس امر سے قیادہ لازم آتا ہے کہ عدل شامل درج ہوگا لفظ عدل شامل شاہد کے الفاظ میں۔ اس وجہ سے کہ عدل کا اثر زیادہ قوی ہوتا ہے۔ محض۔ جواب از انداد و حکم صرف عدالت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ عدالت کی شریف ہے الامر جاری عین حق مدنی منصوصہ تشریح میں امور سے شریعت نے ہمیز کرنے کو کہا ہے) سے اجتناب کرنا کیڑ سے ہمیز کرتے ہوئے اور گناہ مشہورہ پر امر نہ کرنا۔ عدالت ایک امر مضبوط (مستحکم) ہے جو کہ متعدد انواع پر مشتمل نہیں ہو سکتی جس میں بعض کا بعض پر کوئی وجہ نیست ہو۔ اور فقہ کی میں یہ نہایت مختلف ہیں۔ (۱) اتقی (۲) اتقی۔ علی الاطلاق اس شخص پر ہوگا جو کہ قطعاً نہایت سے ہمیز کرے اور اتقی وہ شخص جو کہ نہایت اور مباحات سے ہمیز کرے جس سے کہ نہایت میں جھکاؤ ہو جائے۔

بقوتہ فیہ ترجیح کی دوسری صورت۔ اثبات وصف کی ثبوت کے ساتھ یعنی شہدہ حکم پر وصف کا اثبات قوی ہوا اور اس کی صورت اس طرح پر ہوگی کہ وہ قیاس میں ان میں سے ایک قیاس کا وصف حقیقی پر حکم ملے دوسرے قیاس کے وصف کے باقائل اثر ہو من حیث الفہاس الآخر کا تعلق اشراک کے ساتھ ہے۔

**(ملاحظہ):**۔۔۔ ظاہر ہے کہ جب وصف اثبات زائد ہو اور حکم کیلئے اثر ہو قیاس کی قوت زائد ہوگی (جس کو ترجیح دی جائے گی) مثالہ رمضان کا روزہ جو کہ یقیناً ہے لہذا تعالیٰ کی جانب سے لہذا بندہ پر نیت میں یقین کرنا واجب نہیں۔ (احناف کا اس مہارت کے ساتھ فرمان زائد قریب اور بہتر ہے) حضرات شافعیہ کے اس قول سے کہ روزہ رمضان فرض ہے لہذا یقین واجب ہے رمضان کے روزے میں جس طرح موسم قضاء میں یقین نیت واجب ہے۔

لأن فیہ سہولتی ہوئے کی دلیل کیونکہ وصف فرضیت جس کو حضرات شافعیہ نے بیان کیا ہے خصوصاً ہے فقہاء روزہ کے خلاف میں جو کہ دوسرے معتقد فرضوں کی جانب متقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ صرف وصف فرضیت کے ذریعہ دوسرے فرضوں میں یقین کو ثابت نہیں کر سکتی۔ خلاف یقین کے جس کو احناف نے بیان کیا ہے کیونکہ یقین (کے کل) کا ایک اثر ہے جو کہ تمام فرض میں اثر کرتا ہے پس اگر یقین جو کہ متقدم ہوتا ہے وراثت اور فصول اور حج فاسد میں صیغہ کے رد کے کی صورتوں میں۔ یعنی جب کہ وراثت کو مانگ اور فرضی منصب کو مانگ اور حج کو مانگ کی جانب (یعنی فاسد میں) اور ایسی مانگ دیا جائے غولہ وہ کسی بھی شکل سے موجود نہیں اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ بری ہونے کیلئے یقین شرط نہیں ہے کہ وراثت وغیرہ کی صفت سے متصف نہ ہو۔ اس وجہ سے کہ مات (مورث) منصب اور حج (یعنی فاسد کی صورت) خود بخود ہی یقین ہیں جس میں کسی دوسری جہت کا احتمال مد کے کیلئے نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ امر ثابت ہو چکا کہ ذات یقین علی حکمہ زیادہ قوی ہے نہایت الفرضیۃ علی حکمہا ہے۔

وقیل فیہ: مذکورہ تقریر پر اعتراض ادا حنفیہ کا یہ لہذا کہ کل یقین زیادہ قوی ہے۔ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ فریق باقائل

کی تعلیل تھیں فریضہ کے ساتھ ہوا، اگر فریق ثانی کی تعلیل صوم الغرض سے تھی ہو تو اس کے بالقابل اشہر مذکور یعنی درایت فی ماصوب اور بیعت صادقہ کی بجائے کیا مناسب نہ ہوگا اور یہ مناسب نہ ہونے کی ظاہر ہے، دوسرے یہ ہے کہ احناف نے جو یہ بات کہی ہے کہ ہماری علت زیادہ قوی ہے حضرات شافعیہ کی علت کے بالقابل اور وہ اہمیت اور اہم بھی ہے (اسی جگہ اسی حقیقت کو بیان کرتے تھے) یہی ہے فقط، اور جب کہ فریق مقابل کی علت "صوم فرض" قرار دی گئی ہو تو اس وقت ہمارا مقصد حاصل نہ ہوگا اور جب وہ مقصد حاصل نہ ہو تو پھر اس کا بیان کرنا کی ضرورتی۔ لہذا ترک کر دینا مناسب ہوگا۔

وبکثرة اصولہ فی إذا شهد لقیاس واحد أصل واحد، ولقیاس آخر اصلان، أو اصول  
یترجح هذا على الأول، والحمد لله الأصل القیاس علیہ، ولا يكون هذا من قبیل كثرة  
الأدلة القیاسیة، أو كثرة أوجه الدلالة، فإن هذه كلها فاسدة، وكثرة الأصول  
صحیحة كقولنا فی مسح الرأس: إنه مسح، فلا یسن تطیبه، فإن أصله مسح الخف  
والجیوہ والنیس، بخلاف قول الشافعی: إنه ركن، فیسن تطیبه، فإنه لا أصل له إلا  
العمل. وبالعدم عند عدم، وهو العكس فی إذا كان وصف بطرد وبعكس كان أولى من  
وصف بطرد ولا بعكس، فالأطراف حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط، والانعكاس هو  
العدم عند عدم، مثال قولنا فی مسح الرأس: إنه مسح فلا یسن تكراره، فإنه بعكس إلى  
قولنا: ما لا يكون مسحاً فیسن تكراره كغسل الوجه ونحوه، بخلاف قول الشافعی: إنه  
ركن، فیسن تكراره، فإنه لا ینعكس إلى قوله: ما ليس بركن لا یسن تكراره، فإن  
المعضمة والاستثاق ليس بركن ومع ذلك یسن تكراره.

**(تشریح و توضیح):** تیسری چیز یہ: جبکہ اصولی کثرت ہوں (کسی ایک قیاس کے ساتھ) یعنی اگر ایک  
قیاس کیلئے تو صرف ایک اصول ہو اور دوسرے قیاس کیلئے دو یا چند اصول ہوں تو اول کے بالقابل اسی کو ترجیح دی جائے گی۔  
اصل سے مراد قیاس علیہ ہے۔

و لا یکن فی۔ اور یہ ترجیح (کثرت اصول) اول قیاس کی کثرت و وجوہات شریعہ کے قیاس سے نہیں ہے  
(بلکہ) اور بھی ہے اور یہ اور دونوں کی حقیقتی تہا اور ہیں (کیونکہ یہ دونوں اقوال فاسدہ میں سے ہیں۔ اس کے برخلاف کثرت  
اصول (دو یا دو یا) اقسام صحیحہ میں سے ہے۔ احناف کا تو اس کے سچ سے تحقیق اس کی مثال ہے اور وہ قول یہ ہے کہ کمر کا مسح سچ  
ہے۔ لہذا اس میں شبہت (تمیز و تہجیز) نہ ہوتی ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ مسح رأس کی اصل (حقیقت علیہ) مسح علی  
الحفہ اور مسح علی طبعیرہ اور تہجیز (یہ تینوں اشیاء) ہیں بخلاف حضرات شافعیہ کے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وہ ركن  
ہے۔ لہذا اس میں بھی مثل دوسرے افعال کے مثبوت مسنون ہے۔ جبکہ اس قول کی کوئی اصل (حقیقت علیہ) نہیں کہ یہ قیاس  
جاء اصل ہے۔ لہذا یہ نیز اس کی اصل ہے تو اصل ہے اور یہ ایک ہی اصل ہے۔ احناف کے قیاس کی وہ اصل ہیں۔ اس وجہ  
سے اس کو ترجیح ہوگی۔

والعدم فی۔ چیز ترجیح کی صورت چاروں اوصاف مؤثر کے نہ ہونے کے وقت حکم کا عدم ہونا۔ جس کو کلمہ کہتے ہیں یعنی



اور غاصب پر اس زندہ بکری کی قیمت کا ضمان واجب (۴) بہت در ذم) ہو جو نے کچھ نہ کہ اب بدرجہ کی دو اقسام میں تقاضا میں ہو چکا ہے۔ یعنی اگر اصل شاة کی جانب نگرانی چاہے تو کفار غاصب کی جانب سے یہ چاہے کہ یہ مناسب مطلوب ہو جائے کہ غاصب اس بکری کو نہ دے اور اس پر قیمت نہ ملے، ضمان ہو جائے لیکن یہ رعایت زادہ کی ہے، مالک کی رعایت کرنے سے۔ لا بد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غاصب کا قس بنو اذو ثم ہے، بن کل بن عدنان (بکری امیہ)۔ لہذا کن ثابت ہے اور اس وجہ ختم اذو ثم (بائیں) صورت کرانے ہوئے اور تیار ہو جانے کے بعد اس پر اہم شاة کا اطلاق ایک شخص ہو سکتا ہے کہ اب اس پر دوسری حرکت کا اطلاق ہو گا کہ غاصب کا قس سنت (تیار ہو کر بنی) اس کل وجہ ثابت ہے اب سنت مجزول ذات کے ہے اور میں مجزول وصف کے ہو گیا، حالانکہ حقیقت میں اس کے برعکس ہے کہ کفار شاة اصل ہے اور صنعت وصف ہے۔ چنانچہ حضرت ثنائیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے جس کی جانب خود حضرت صنعت نے بھی اس میں بہت وقار اسلامی میں سے اشارہ فرمایا ہے۔ غاصب اصل یعنی بکری، مالک زیادہ تھا، وہ غاصب کے، لہذا قائل کیونکہ صنعت متصرف کے ساتھ قائم ہے اور معصوم کے متعلق بھی ہوتی ہے۔ لہذا حضرت ثنائیہ نے طے پر حقیقت پر غم جادی کیا ہے اور اختلاف نے اس پر تکیہ کو اختیار کیا ہے۔

ولما فرغ عن بيان اثر جرحات الصحبة مشوع في القاسدة فقال: والتموجيع بغلبة الانبياء، وبالعصوم، وقلة الاوصاف فسد عندنا، وقد ذهب الي صحبة كل منها الامام الشافعي، فشان غلبة الاشياء قول الشافعية: ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط، وبشبه ابن العم من وجوه كثيرة، وهي جواز إعطائه الزكاة كمن منهما للآخر، وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر، وقبول شهادته كل منهما للأخر، فيكون الحنفية باين العم أولى، فلا ينعق على الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة توجيع أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه، ومثال العموم قول الشافعية: ان وصف الطعم في حرمة الربا أولى من التقدير والجنس؛ لأنه يعم القليل وهو الحنفية، والكثير وهو الكل، والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطل عندنا؛ لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة، فلا رجحان للعموم على الخصوص، ولأن الوصف بمنزلة النص، وفي النص الخاص واجح عنده على العام، فبعض أن يكون مهنا أبداً كذلك، ومثال فلة الأوصاف قول الشافعية: إن الطعم وحده أو التسمية وحدها قليل، فبفضل على الفدر والجس الذي قلتم به مجسمة، وهذا باطل عندنا؛ لأن التوجيع للتأثير دون الفلة والكثرة، فرب علة ذات جزئين الأولى هي التأثير من علة ذات جزء واحد.

(ترجمہ و تشریح): نہ ترجمہ سے فرائض کے بعد ترجیحات خاصہ کا بیان فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔  
و افسر جمع مع (۱) اشیاء کے تلبیک یہ ہے نہ ترجمہ دینا۔ (۲) مضمون کی وجہ سے ترجیح دینا۔ (۳) قلت اوصاف کی وجہ سے ترجیح دینا۔ مخالف کے نزدیک یہ سراسر مقدمہ بدرجہ کی فاسد ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے ان تینوں اقسام کو صحیح قرار دیا ہے۔ ہر قسم کی وضاحت ایک فرار ایک شی سے ثابت ہو اور دوسری اصل (حقین علیہ) میں دو زمانے سے مشابہت ہو



اور یہ تصور کا نتیجہ یہ ہے کہ ہدف خاص کے باقائل ہدف عام کو ترجیح دی جائے۔

فصلہ ثانیہ۔ حق سے روئے کو کثرت اصناف کے باقائل اصناف کی قلت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ مثالاً غائبہ میں  
کی مثال حضرت عائشہ کے قول کے مطابق، بھائی مشابہ ہے فقط واحد اور اول کے من حیث لفظ میں اور اس لفظ مشابہ  
ہے کثرت و جودات سے اور وہ دو ٹوکہ چیزیں ہیں۔ ہر ایک کا دوسرے کو ذکر دے سکتا ہے اور ہر ایک کے لئے ہدف عام کی  
زوجہ سے دوسرے کے لئے ہدف عام نہ ہوتا۔ ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں کافی ہے۔ اس کا اثر قانون ہر کے ساتھ بہتر  
ہوتا۔ لہذا اس (بھائی) پر اولیٰ لازم نہ ہوتی۔ یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہو گیا تو اس پر اولیٰ نہ ہوتی۔ اصناف کے  
زودیک یہ نوع یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہو گیا تو اس پر اولیٰ نہ ہوتی۔ اصناف کے نزدیک یہ نوع (توحید غلبہ اشیعہ)  
بہتر اس ترجیح کے ہے جو کہ دو تباہوں میں سے ایک کیس کو ترجیح دی جائے کسی دوسرے قیاس کے ساتھ۔ جس کا باطل ہو  
(تباہی میں) معلوم ہو گا ہے۔ دوسری چیز سے کسی مثال حضرت عائشہ کے نزدیک نہ ہوتی۔ ہدف عام۔ اولیٰ ہے  
(راشخ ہے) ہدف عام اس کے باقائل کے (ہدف عام) ہدف عام کے قلیل کے حق میں (یعنی ہوتا) ہے۔ یعنی ایک ہدف  
والی مقدار میں بھی یہ ہدف ہوا گا اور کثیر مقدار میں بھی اور مقدار کثیر میں ہے اور کم میں کے ساتھ قلیل کرنا ایک فرقہ۔ لہذا ہدف  
کثیر مقدار میں صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔

فصلہ ثالثہ۔ اصناف کے نزدیک یہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ حضرت عائشہ کے نزدیک اب کو خلیل علت کا سرور  
کے ساتھ ہر چیز پر ترجیح دینا ضروری ہے۔ اور ہدف (یعنی علت) کو ترجیح دینے کے لئے اس میں حضرت  
عائشہ کے نزدیک غلطی کہ ترجیح تسلیم کیا گیا۔ ہر عام کے باقائل لفظ اس مقام پر بھی ملتی مناسب۔ لہذا ہدف خاص اولیٰ ہو  
نہی کی وجہ سے کسی مثال حضرت عائشہ کا قول ہم لفظ یا صلیف لفظ میل ہے۔ لہذا اسی کو غرضیات ہی ہانے کی۔  
تقدیر اس پر علت و شہیم کہ ہانے میں (اس کو) اصناف۔ لہذا ردیا نہ کہ وہ دونوں ایک حالت میں علت ہیں خلاف۔ کے  
زودیک۔ اصناف کے ہر ایک پر ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ ترجیح عام ملنے ہوتی ہے قلت کا اثر میں کثرت ملنے  
نہیں۔ چنانچہ اس پر ہر اوقات ہوتا ہے کہ اولیٰ کی علت جو کہ دو جزاء سے مرکب ہوتا ہے میں زیادہ قوی ہوتی ہے اس علت  
سے جو کہ ایک جزاء ہی پر مشتمل ہو۔ اصل وراثت کی قوت کا ہے، کثرت وقت کا نہیں۔

وإذا ثبت دفع العطل بما ذكرناه، هذا شروع بحث فی. فقال المحلل بلی كلام آخر  
بعد الزامه، ای إذا ثبت دفع العطل الطردية والمؤثرة بما ذكرناه من الاعتراضات أو دفع  
العمل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غاية أن يبحى إلى الانتقال، ای  
غاية المحلل أن يضطر إلى الانتقال، وهو لوبعة أقسام؛ لأنه إذا ما ينتقل من علة إلى علة  
أخرى لا يثبت الأولیٰ كما إذا، علیٰ فی. لصی الموضوع ما أنه إذا استهلك الموضوع لا  
يصح من. لأنه مسلط على الاستهلاك من جانب الموضوع، فون قال المسائل: لا نسلم أنه  
مسلط على الاستهلاك، بل على الحفظ ينتقل العمل إلى علة أخرى يثبت بها العلة  
الأولى أعني تسلط على الاستهلاك البتة. أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة

الاولیٰ کہ جب ادا عمل علی حوالہ غنائی المکتوب الذی لم یؤذ شئاً من بدل الکتابۃ عن النکاح فان الکتابۃ عقد معارضۃ یحصل فی الفسخ بالانلالۃ، أو یعبر عن المکتوب عن الأداء۔ فلا یمنع التصرف بانہی النکاحۃ، ہون فان الفسخ۔ اما قائل یضاموجہ؛ إذ عندی عقد الکتابۃ لا یمنع التصرف بانہی النکاحۃ، وإنما المانع هو نقصان تعین فی الرقی سبب هذا العقد، إذ التعین مستحق للعقد بسبب الکتابۃ، فحینئذ یمنع المعلن من حکم انہی حکم آخر بالعقدۃ لشد کثورۃ، ویقول: هذا العقد لا یوجب قضاء ماغان الرقی، اذ لو کان کذلک لما جاز فسخہ، لأن لغضائہ إنما یثبت بثبوت الحرۃ من وجہ، و الحرۃ من وجہ لا یحصل الفسخ، فشد أثب المعلن بالعقد الاولی اعنی احتمال الکتابۃ لفسخ الذکم الآخر، وهو شدہ ایجاب نقصان مانع من الرقی۔

**ترجمہ و تشریح:** - حضرت محدث علیؒ کا دوسرے غلام کی جانب سے نقل ہوا اور اس کی اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

و دوسرے اس شخص کے مطابق جو قسماً میں بیان کی جا چکی ہے۔ (نہیں میں اعتراضات ہیں) اور ان اعتراضات سے فریق قسماً نے یہ بات رد کیے جا چکے ہیں۔ اس سے قبل کے بعد جب علیؒ طرہ اور مذکورہ وغیرہ پر کیا ہے یا نہ نقل طرہ پر کیا وغیرہ مذکور ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مجبوراً معلن (فریق معلن) انکار علی حکم فرار کو اختیار کرے اور اس انکار کی چار اقسام ہیں۔

**(فائدہ ۱):** دمع وہ بعض ماہ کے قریبی سے یہ خدمت داتا ہے کہ خطا کی بنا پر علیؒ طرہ پر کیا نہ ہوگی اس پر مجبور کرتا ہے کہ اشغال کی کام اور غزوہ میں اضافہ کر کے اتمام ہو چکی تحصیل ہے۔

**(نہ سب ۱):** معلن یا تو ایک صلے سے دوسری صلے کی یہ تب معلن ہو گا کہ دولت اس کو بہت کرے مثلاً مال۔ نامتہ اگر کسی چیز کے پاس رکھی جی تو اور دولت مال اور اور چیز و مالی ہلاک کر دے تو یہی پریشان واجب نہ ہو گا۔ جس کی حالت معلن نے برپا کی ہے اس میں جان کی ہے کہ وہ بچہ موع کی جانب سے ہی اس مال کے ہلاک کرنے پر مصداق ہو گیا ہے۔

دفع ۱۔ اگر کوئی مستحق نہ ہو مگر اس پر کہ اس کو تنہا نہیں کر سکتے کہ بچہ موع کی جانب سے ہلاک کرے یہ مستحق ہوا ہے کہ بچہ موع کو حاجت ملنے لگے اس کی یہ تب سے مامور ہے۔ اگر اعتراض کے بعد معلن اب دوسری صلے کی جانب سے معلن ہو گا کہ اس مال سے معلن نے مال دولت نہ کرے۔ اس مال سے صلے پر کہ ذکر ہو چکی ہے وہ صلے سے معلن ہو گا کہ اس مال سے معلن نے مال دولت نہ کرے۔

**(فائدہ ۲):** دوسری حالت یہ کہ جس سے بچہ موع قاصر افضل ہے علیہ مکلف ہے جس کو نہ کرے کہ کوئی پر وادہ نہیں ہو اس کے باوجود اس کا انتہائی حق ہے کہ یہ نہ رکھنا اس پر ادا کرنا ہے کہ اس کو مامور ہے کہ اس کو کوئی خیال نہیں ہے اور وہ خود ہی راضی ہے کہ اگر ہلاک ہو جائے تو نہ نقد نہ ہو۔

توجہ: یہ قسم دوم ذات غریبہ دوسرے شخص کی یہ تب مامور ہے کہ مامور کے مامور مثلاً اگر موع کا صاحب سے بدل کر ثابت ہو کر اس کا حق ہو کہ وہ اس کو مامور نہ کرے کہ اس کو یہ جائز ہے جس کی صلے یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد کرے کہ کوئی کرے کہ



ان افعال ہیں۔ اگر مسائل یہ بیان کرے کہ ہرے نزدیک یہ حد کتابت کفارہ میں آتا تو کہنے کے حق میں مانگ نہیں ہے بلکہ اگر مانگ ہے تو قیوت میں نقصان کا ہو جاتا ہے تو اس پر جو غلط ہو گا یہ کہہ کر یہ حد کتابت حاملہ ہے بعدوں کے درمیان مثل دیگر تمام حد کے بلکہ اہمیت ہوتا ہے (اس حقیقت سے) کہ اس نوع کا مقدر آیت میں نقصان ثابت نہیں کرتے گا۔ یہ جواب واصل قیوت ہاں "الانفصال فی الحکم انصرح" سے دیا گیا ہے۔

نوع۔ قسم رائج ایک طاعت سے دوسری طاعت کی جانب منتقل ہونا اور عزم و ہمت کرنے کیلئے اس نوع کیلئے کوئی نظر فقہی مسائل میں نہیں ملتی۔ چنانچہ اس کو پیش معنی **تخلی** نے فرمایا۔ وہ حد فاضلہ و سوسہ م کہ قسم رائج کے بعد اول دوم و سوسہ تینوں قسم ہر دست میں کیلئے معلل اپنے مقصود کے اثبات میں مشغول ہوا ہے اس کے بعد اور کسی جانب توجہ نہیں دوا۔ (اور) اقسام معلل کے زیر بحث ظاہر ہے کہ حسب ضرورت دوسرے کام کی جانب متوجہ ہونا غیر مناسبت نہیں ہو سکتا۔ اثبات امر کیلئے معلل کا یہی کام ہے کہ وہ حاضر حق کے سامنے ہر ممکن اثبات کرے۔

لان معنی۔ قسم رائج کے فیروست ہونے کی دلیل اور چھدا مسئلہ انتقال اس لئے جائز قرار دیا گیا تاکہ بحث مجلس مناظرہ مستطیع ہو جائے اور یہ قسم رائج سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ غنوں کا سلسلہ تو لامتناہی ہے۔ (جو قسم نہیں ہو سکتا) غنم اس کے اعتبار سے۔ جس اور غنوں کی جانب انتقال کو بھی جائز تسلیم کر دیا جائے۔ علم اول حد کے اثبات کیلئے تو یہ صورت امتناعی سلسلہ کی جانب رخ اختیار کر لے گا۔

نہم معنی۔ اس پر ایک اعتراض ہے جس کی تصریح یہ ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے علم اور اس کو بہت کرنے کیلئے دوسری طاعت کی جانب توجہ ہوئے تھے۔ جس وقت غزوہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مناظرہ کا قہر (اس پر توجہ امت است) ہوا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اور شامیایا غزوہ پر رد کرتے ہوئے کہ میرا رب تو وہ ہے جو کہ نہ کہی دعا کرتا ہے اور موت طاری کرتا ہے غزوہ کے جواب دیا کہ یہ قدرست تو مجھ کو بھی حاصل ہے اور ایک قیدی کو آزاد کرنے کا قسم دیا اور ایک قیدی کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام دوسری طاعت کی جانب منتقل اور متوجہ ہوئے۔ اپنے مقصود کو بہت کرنے کیلئے اور اور شامیایا غزوہ سنی ہے اس کو سن کر غزوہ پریشان ہو گیا۔ کوئی جواب نہ دیا اور غاموش رہ گیا۔ حضرت معنی **تخلی** نے اس اعتراض کا جواب دے کر فرمایا۔ وہ سنا ہے مع حضرت ابراہیم علیہ السلام کا کہ جس غزوہ کے ساتھ مناظرہ کر رہا تھا اس کا سہارا اس سے ہی نہیں۔ اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو اول جنت کا ثمر فرمایا ہے وہ تو لازماً ہے اور ہر نوع کے نکلی وغیرہ سے محفوظ ہے۔ ثابت شدہ جنت ہے ہر غزوہ اس جنت کی مراد کچھ نہ کہ۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام قتل شدہ نے غزوہ مردود کے لئے جن اس حالت کو سمجھا تو دوسری طریق اختیار فرمایا (اور یہ نہیں فرمایا کہ جس کو غزوہ اتنے سے جنت اور موت قرار دیا ہے وہ موت و حیات نہیں ہے) بلکہ وہ آزاد کر دیا اور قتل کر دیا ہے اور موت کی حقیقت تو یہ ہے کہ کسی زندہ شخص سے غیر آئندہ کی حد کے اس کی دوزخ کو بخش کر لے اور مردہ کو زندہ کرنا یہ ہے کہ اس میں حیات کو لوڑے۔

الا معنی۔ اس جواب اور بیان حقیقت سے قصد امر حق کرنے سے بوجہ بطلان کے اشتعاہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہونے کے یہ جہاں اہل ظاہر میں جن میں غرور و تکبر نہیں کر رہے۔ بلکہ اجتناب ظاہر و کواہیہ فرمایا۔ جس میں کوئی اشتعاہ نہیں ہو سکتا

تا کہ یکس منظرہ غم ہو جائے اور یہ اپنے غم کا اعتراف کر لیں۔

ثم لما فرغ المصنف عن بحث الأدلة الأربعة أراد أن يبحث بعدها عما لبثت بالأدلة، وقد قلت فيما سبق: إن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً. فبعد الفراغ عن الأول شرع في الثاني، فقال: ثم جملة ما لبثت بالصحيح التي سبق ذكرها على باب القياس، يعني الكتاب والسنة والإجماع شيئان: الأحكام وما يتعلق به الأحكام، وإسماء أصحبت القياس؛ لأنه لا يثبت شيئاً وإنما هو للتعدي، ولو أريد بالثبوت المعنى الأصم، فيمكن أن يراد بالصحيح: الأدلة الأربعة، والمراد بالأحكام: الأحكام التكليفية، وما يتعلق به الأحكام الوضعية، وقد ذكرنا هذه القواعد متشرة، والذي يعلم من التصريح في ضبطها: أن الحكم مطلق إلى المحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به، لئلا يحاكم: هو الله تعالى، والمحكوم عليه: هو المكلف، والمحكوم به: فعل المكلف من المباديات والمقوبات وغيرهما، والأحكام صفات فعل المكلف من الوجوب، والنهي، والقرضية، والحرضية، والرخصة، فعلى هذا التحقيق، الأحكام هي صفات الفعل، وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والقرضية، وهذا البحث يبحث فعل المكلف يعني المحكوم به، ومبحث المحكوم عليه يعني بعدة في بيان الأصلية والأمور المعترضة عليها، وبالجملة لا يخلو تقسيم العلماء عن مسامحة.

**(توضیح و تشویح):** دلائل اور برے فراغت کے بعد حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان دلائل سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، جن کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے کہ علم حاصل شدہ موضوع میں ردائے ۱۲۱ء سے مرکب ہے (۱) دلائل (۲) احکام۔ اول جز سے فراغت کے بعد دینی جز کا آغاز فرما رہے ہیں۔

**فصل:** جن دلائل اور محمولوں کا ذکر آئیں میں گزرنے والا۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع ان سے جو ثابت ہوتا ہے وہ بھی وہ چیزیں ہیں (۱) احکام (۲) اور جو اشیاء احکام کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً حکم کی ملت، حکم کیلئے شرائط، حکم کے اسباب، احکام کی علت وغیرہ۔

و اسماء: دلائل و اسماء میں قیاس کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ قیاس سے (مستثنیٰ) کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ قید کیلئے ثابت ہوتا ہے (کہ ایک معلوم حکم پر قیاس کیا جاتا ہے، جو کہ دوسرے حکم کیلئے متعدی ہوتا ہے) اور اگر ثبوت سے امر ذاتی اہم لئے گئے ہوں تو یہ ممکن ہے کہ محمول کے دلائل اور برہانوں اور احکام سے امر احکام تکلیفی ہوں گے اور جن امور کا تعلق ان احکام سے ہے وہ احکام وضعیہ ہیں۔ علماء نے ان قواعد کو مشترک طریقہ سے بیان فرمایا ہے اور کتاب ”توضیح“ سے ضبط احکام میں جو امر معلوم ہوئے ہیں وہ یہ ہیں کہ حکم کیلئے حاکم کا ہونا اور محمول یا یہ نیز محمول کا ہونا لازمی ہے۔ جس حاکم کو اللہ تعالیٰ اور محمول علیہ بندہ مکلف اور محمول بہ وہ افعال جو کہ بندوں سے ادا ہوتے ہیں۔ مثلاً عبادت، حقوق وغیرہ وغیرہ۔

اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں۔ یعنی بندہ مکلف جن احکام کا پابند ہے وہ فرض یا واجب وغیرہ کی صفات سے متصف

ہیں لہذا اس تحقیق کی بناء پر احکام و حقوق فعل میں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث "عزیمت و نصت" کے تحت لڑ چکا ہے اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محرم پر کی جاتی ہے اور عقوبت پر کی جاتی ہے اس کے بعد آئے کی روشنی اللہ تعالیٰ۔

شارح تحقیقات کی رائے ہے کہ کوئی تمام مباحث و تفصیلات کے بعد یہ اور قابل ذکر ہے کہ قدیم علماء اہل اصول سے اس باب میں ضرورتاً کسی انضمام ہوا ہے۔

انما الاحکام فارعة: یعنی المحکوم بہ الندی هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع:  
 الأول: حقوق الله تعالى خالصة، وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت، فإن نفعه عام للناس بقرابته، وإيماء نسب إلى الله تعالى تعظيماً، وإلا فالله تعالى عن أن ينفع بشيء، فلا يجوز أن يكون حقاً له بهذا الوجه ولا سجيحة الشخصيات؛ لأن الكل سواء في ذلك. والثاني: حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا باج بإباحة المالك. والثالث: ما اجتماعاً ليه، وحق الله غالب كحد العذف، فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جبراً هناك حرمة انقياد الصانع، وحق العبد من حيث إزالة عار العذوف، ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الإلزام والعفو، وعند المتأخرين حق العبد فيه غالب، فتعكس الأحكام. والرابع: ما اجتماعاً ليه، وحق العبد غالب كالنقصان، فإن فيه حق الله، وهو إخلاء العالم عن الفساد، وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه، وهو غالب لجريان الإلزام وصحة الاعتراض عنه بالمال بالصلح وصحة العلو.

(ترجمہ و تشریح) : احکام یعنی حکم کی بناء پر احکام ہیں۔ (۱) خاص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خاص حقوق العباد (۳) جن میں دونوں سر جوڑ ہوں یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد اور جن حق اللہ کا غلبہ ہو مثلاً حد قذف (۴) جس میں دونوں سر جوڑ ہوں یعنی حق اللہ کا غلبہ ہو مثلاً قصاص۔ اول نوع کی تشریح: خاص حق اللہ تعالیٰ وہ امور جس میں عام نفع ہو جس کا تذکرہ قرآن میں توفی، جو کہ اخروی زندگی کو کامل بناتا ہے، مثلاً بیت اللہ کی حرمت و عزت کرنا، جو کہ اس میں انسانوں کا نفع ہے کہ اس کو تکرار ملایا جائے کہ کمال دہری کی توحید اللہ ہوگی۔ دوسری مثال: نہ ہانا کرام ہو کہ اس سے بھی عام انسانوں کو نفع ہے تاکہ لوگوں کے نسب سالم رہ محفوظ رہیں اور اس کی قیمت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی یعنی اس کو حق اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو نفع کسی بھی چیز سے پہنچے اس کی ذمت اس سے باقی و برتر ہے اس اعتبار سے اس کو حق اللہ نہیں کہا جائے گا۔ (۲) کہ اللہ تعالیٰ اس سے کوئی نفع نہ رہا ہے بلکہ وہ بھرتی ہوئے اس کو برتری دے دوسری نوع خاص حق العبد یعنی وہ امور جن سے بندہ کے دینی مصالح خاص طور سے متعلق ہوں مثلاً: غیر کے مال کا حرام ہونا۔ البتہ جب تک اس کو ہرگز سے قراب و ودعتی ہوگا۔ تیسری نوع جس میں حق العبد اور حق اللہ دونوں میں حق اللہ کا غلبہ ہو مثلاً حد قذف۔ اس اعتبار سے کہ پاکہ اس صورت (مرد) کی حرمت کو تو باکرہ، منائے کر ہے۔ حق اللہ ہے اور جس پر قیمت لگائی گئی ہے اس سے اس اہم اور ضرور کرنا ہے، اس اعتبار سے یہ حق العبد ہے۔ البتہ تعلیق اللہ کو ہے کیونکہ سبب وجوب اس حد کا

کرات آبرو پر حملہ کرتا ہے۔ اس میں ادا رفت جاری نہیں ہوتی کیونکہ زندہ کائنات غالب نہیں ہے اور ادا رفت بندوں کے حقوق میں ہے۔ لہذا جس پر جہت تھی اگر وہ مر جائے تو اس کے وارث کو وہ فرقہ کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔ قصبات کیلئے نقد کی کتب کا مطالعہ کریں اور نہ معاف کیا جاسکتا ہے۔ یعنی جس پر جہت نکالی گئی جب یہ قاضی کی عدالت میں ثابت ہو جائے تو اب اس کو معاف کرنے کا حق نہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حق العید کا غلبہ ہے۔ لہذا فقہی احکام اس کے برعکس ہوں گے کہ وراثت جاری ہوگی۔ معاف کرنے کا بھی حق ہوگا۔ قسم دانی! جس میں حق العید کا غلبہ ہے مثلاً قصاص اس میں حق اللہ ہے اس اعتبار سے کہ عالم کو ناس سے پاکہ صاف کرتا ہے اور حق العید اس کا وہ ہے کہ اس کی ذات پر یہ قصور واقع ہوا ہے جو کہ غالب ہے اس اعتبار کی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کے عوض میں مال نے کر معاف کرنا بھی درست ہوگا اور صاف کر دینا بھی اس کو جائز ہے۔

وحقوق اللہ لعمامة أنواع: عبادات خالصة، لا يشوبها معنى الصغوبة والمؤنة كالإيمان وفروعه، وهي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وإنما كانت فروعا للإيمان؛ لأنها لا تصح بدونه، وهو صحيح بدونها. وهي، أي العبادات أنواع ثلاثة: أصول، ونواحيق وزوائد، بمعنى إن في مجموع الإيمان وفروعه هذه الثلاثة، لأن في كل منها هذه الثلاثة، فالإيمان أصله الصديق، والملحق به الإقرار، والزوائد هي الفروع الباقية، أو نقول: الزوائد في الإيمان هي تكرار الشهادة، والأصل في الفروع الصلاة؛ لأنها عماد الدين، ثم الزكاة ملحقة بها؛ لأن نعمة المال فرع لنعمة البين، ثم الصوم؛ لأنه شروع لتقهر النفس، ثم الحج، ثم الجهاد، فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق، وحينئذ الزوائد هي نوافل العبادات ومنها: عقوبات كاملة في كونها واجبة كالحدود، وهي حد الزنا، وحد الشرب، وحد الفذف، وحد السرقة، وعقوبات فاصدة مثل حرمان المعمرات بسبقت ليل المورث، فإن الصغوبة الكاملة هي القصاص في حقه، وهذا فاصد منه. ولهذا يجرى به الصبي.

(ترجمہ و تشریح):۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق آٹھ اقسام پر مشتمل ہیں۔ (۱) عبادات خاصہ میں نوریت اور مشقت نہیں پائی جاتی، مثلاً ایمان اور اس کی فروعات اور فروعات ایمان بزرگہ، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہے اور یہ فروعات ایمان اس وجہ سے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ چیزیں نہیں ہوتے اور ایمان بغیر فروعات کے درست ہے اور عبادات کی بھی قسمیں ہیں: (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد یعنی ایمان مجموعی حیثیت سے اور اس کی فروعات بھی اقسام پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں۔ ایمان اس کی اصل قسم ہے (۱) القلب ہے۔ ظاہر ہے کہ قلب کے ساتھ قصد حق ہو جائیگا، مطلقہ نہیں ہے جو کہ مطلقہ ہونے کا احتمال ہی نہیں، مگر اس کے ساتھ جو فی الواقع ہے۔ دو اقراء ہے جو کہ فی الواقعہ تین جہان قلب ہے، مابقی التسمیر کو لکھ کرنا ہے اور تیسری نوازہ لکھ کرنا ہے جو کہ پائی فروعات میں یا لکھ کرنا کہ واکستہ مراد کہ شہادت کا کھرا کرنا۔ فروعات میں اصل نماز ہے چنانکہ اس کو عبادت اللہ ہی (دین کا ستون) قرار دیا گیا ہے، اس کے بعد زکوٰۃ اس کے ساتھ لایا ہے کہ کیونکہ مال رالخت، جان کی نوازہ ہے۔ اس کے بعد زکوٰۃ بھی محنت ہے اس وجہ سے کہ اس کی مشرطیت نفس پر قرار دیا ہے کہ ترک کرنے کی وجہ





شائب ہیں مثلاً کلمات کو کھنکھانے میں عبادت کے معنی اور مطلب موجود ہے۔ ایسی صورت کہ روزہ، نیکام کو آزاد کرنے، فقرہ کو کھانا کھانے، کپڑے پہننے سے ادا ہوتے ہیں اور محبت کا مطلب اس حیثیت سے کہ یہ ابتدا و لازم ہوتی نہیں بلکہ ایسے افعال کے مساوی ہونے سے جو کہ بندوں پر حرام ہیں لازم ہوتی ہے۔

**پانچویں نوع:** عبادت جس میں مشقت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ الصلوۃ کے معنی منت، مشقت، بھاری پن، جو جو کے آتے ہیں۔ مثلاً صدقہ فطر، کراصل تو اس میں عبادت ہے کہ زکوٰۃ کے ساتھ لاحق ہے کہ جس طرح کہ زکوٰۃ مالی عبادت ہے اسی طرح یہ بھی اور اس میں بھی عبادت ہے۔ البتہ اس میں سؤت کے معنی سوز، ہیں کہ جس کے سبب و وجہ ہونے میں اس کی ضرورت کو دل ہے کہ کوئی شخص پر واجب ہے یہ ضرورت اس انسان کا جو کہ اس کی ولایت میں داخل ہو چنانچہ ہر اس شخص کی جانب سے نوا کرنا واجب ہے جس پر اس کی ولایت ہو اور اس پر یہ نقد کرتا ہے مثلاً اپنی ذات، اپنی مال جائیداد اپنے غلام، بندہ۔ یہ ان کا نقد اور ولایت کے اعتبار سے تمام اسے تو صدقہ فطر کے اعتبار سے بھی یہ اسے اس کے بلا و کاغذ ہے۔

**چھٹی قسم:** سؤت جس میں عبادت کا مطلب اور معنی موجود ہوں۔ مثلاً آخرت کی یہی نقد میں کیلئے سؤت ہے کہ جس کی وہ کاشت کرتا ہے۔ اسی طرح کی دوا کھیتی نہیں کرے گا تو بادشاہ، امیر و مت اس کو لے کر دوسرے کے بقدر شہ دے گا یا بابت اس میں عبادت کے معنی موجود ہیں اسی طرح سے کہ یہ زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ دیتا ہے اور مسلمان پر ہی واجب ہے، جس مسلمانوں کے فعل ضرورت کو حال اور طبیب پر عمل کیا گیا ہے۔

**ساتویں قسم:** سؤت جس میں محبت کے معنی موجود ہوں۔ مثلاً خراج کہ لی نقد اور کرنے والے پر یہ بوجہ ہوتا ہے زمین کیلئے یعنی زمین میں معروف ہونا جس قدر مشقت کا کام ہے۔ اس کے بعد پھر بیادار تک سے ایک حصہ نکال دیا اگر زراعت نہیں کرے گا تو وہ اس کے برابر شاد دوسرے کے بقدر میں دے گا۔ البتہ اس میں محبت (سزا) کے معنی موجود ہیں۔ اس طرح پر کہ یہ نکالنا پر واجب ہے جو کہ زیادتی زراعت میں مشغول ہو گئے اور آخرت کو نہایت اہل دیہ۔

**حکم ہفتم:** وہ جن کو یہ بات خود ہی قلم ہے نہ اس میں نوع عبادت اور نہ اس میں نوع محبت اور نہ اس میں نوع سؤت۔ البتہ اس کی حیثیت ہی مستقل جدا گانہ ہوا۔ نہ بندہ پر لازم ہو کہ بندہ پر اس کی ادائیگی واجب نہ رہی ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اس کو اپنی ذات کیلئے برتر اور کما سے عوام کی وصولی اس کی تقسیم اپنے عظیم کے سپرد فرمادی ہے کہ سلطان وقت اس کو وصول کرے اور اس کو صرف کر دے مثلاً، لی قیمت سے فیس لیرا اور معادن سے وصول کرے، چہاں کہ حق اللہ ہے قنداجو کہ بھی ال اس میں حاصل ہو وہ سب حق اللہ تعالیٰ کیلئے ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے صرف پانچوں حصہ لیا ہے اور اسی طرح تمام معادن اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں سے صرف پانچواں حصہ لیا ہے، باقی ٹانگ پانچواں حصہ کو وہ حاصل ہوا ہے۔ اسی کو اپنے فضل و کرم سے حط کر دیا۔

و حقوق العباد کسب ال حدیثات و المعصومات و غیرہما من الذبۃ و ملک المعب و التمس و ملک الکاح و نحوہ۔ و هذه الحقوق، أی جنسہا سواہ کان حقاً للہ او للعہد لا المذکر و عن قریب تقسم إلی أصل و خلف یقوم مقام الأصل عند التبعثر، للإیمان أصله التصديق والإقرار جميعاً عند اللہ تعالیٰ، ثم صار الإقرار وحده أملاً مستنبطاً خلفاً عن

التصديق في حق أحكام الدين بأن يقوم الإقرار مقامه في حق نوب أحكامه كما في  
المكروه على الإسلام أخرى الإقرار مقام مجموع التصديق والإقرار وإن غُذِم التصديق  
منه، ثم صار أداء أحد الأيوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه الصغير الإيمان حتى  
يُجعل مسلماً بالإسلام أحد الأيوين، ويجزى عليه أحكامه بالسيرة وحالة الجبازة  
ونحوها، ثم صارت تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأيوين في إثبات الإسلام في النصي  
الذي سباه أهل الإسلام، وأمر جوه إلى دارهم بحكم عليه بالإسلام في الصلاة عليه بحكم  
التبعية، وليس هذا خلفاً عن خلف، بل كلى ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتب  
على البعض، وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه، وهذا القدر بلا خلاف.

**(ترجمہ و تشریح):** - اور حقوق، عبادت، ایسے مال کا بدلہ جو کہ ضائع ہو چکا ہو، فقیہ نروہ یونان کے علاوہ  
اور دوسری صورت سے مثلاً ریت، ملک، بیج، خن، ملک، نار وغیرہ یہ تفریق یعنی حقوق خورد و خوراک، اللہ ہو یا حق العید، و صرف تفریق  
العبادتی نہیں بل ان کی تفسیر، و التامیم پر مشتمل ہوگی۔ (۱) اصل (۲) تب۔ اور اصل کا قائم مقام جبکہ اصل کی ادائیگی دشواری۔

مسائل مسلمان میں نہ ایمان اس کی اصل تصدیق کرنا عکس ہے اور اقرار کرنا زبان سے عقائد معتبر ہیں اس کے بعد صرف  
اقرار کرنا ہی اصل ہے تصدیق کا قائم مقام ہے، احکام دنیا کے حق میں اقرار کر لینا کافی ہے، گا اور اس پر ایمان کے ہی احکام کا  
ترتب ہونے کا، جس طرح ایک مجید شخص کیلئے صرف اقرار کو تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ تسلیم کر لیا گیا ہے اگرچہ تصدیق  
اس کی جانب سے محدود ہے کیونکہ اسلام کے قول کرنے پر مجبور کر دیا گیا تو اس نے اقرار کر لیا حالانکہ تصدیق پائی نہ تھی۔

نہم۔ واللہ میں سے کوئی ایک اگر تصدیق و اقرار کرے تو یہ باطل اولاد کے حق میں بحیثیت نائب اور قیصل ہونے  
کے، و اشکی معتبر ہو جائے گی اور وہ باطل ہی سلطان ہوگا اور اب اس پر اسرار کے احکام جاری ہوں گے، میراث، غناز، جنازہ  
وغیرہ سب حق احکام اس پر نافذ ہوں گے۔

نہم۔ نہ نہ نہ۔ ہم۔ جو کہ کہ قابل دارالاسلام کے، باطل ہونے کی وجہ سے مسلمان، دو گنا یا اسام کے قائم مقام ہوگا، واللہ میں  
کے تابع ہونے کے تاکہ کچھ پر اسلام کو ثابت کرنا ہو سکے۔

ونہم۔ حق۔ اور یہ نتائج ہونا چاہئے، اور حاملہ۔ کیا کی صورت نہیں ہے کہ ایک خلیفہ اور نائب ہونے کی جانب سے دوسرے  
خلیفہ اور نائب کو تسلیم کر لیا جائے۔ یعنی رائدین جو کہ باطل اولاد کی جانب سے خلف اور قائم مقامی تسلیم کی گئی ہے۔ (دوہ جو نکاح  
مشکل میں پائی نہ گئی تو اس کے بدلے میں باطل دارالاسلام کو ولایت کے قائم مقام تسلیم کرنے سے ہونے والوں کے۔ باطل گردائیں بلکہ ہر  
ایک ہی (مستقل) باطل کی جانب سے ہونے والی حق کی جانب سے غیر خلف کا حکم، کتنی ہے۔ ہر ایک شخص پر جب ہے۔ ہر ایک شخص سے  
رہنہ دارالاسلام میں اور جانی سے واللہ میں مراد ہیں۔ جب باقی موجود ہیں تو ان کی عدم موجودگی میں اولیٰ حق اہل دارالافتاء تسلیم  
کر لیا گیا تھا اور یہی تفصیل ہے طہارت، بالماء، کدہ اصل ہے اور حتم اس کا نائب اور اس حد تک میں کوئی اختلاف نہیں۔

لہذا الحلف عسفاً مطلقاً حتی یورفع الحدث بالتيمم، فثبت به إباحة الصلاة في  
غاية وجود الماء، وعند الشافعي ضروري، أي لا يورفع به الحدث إصلاً، ولكن يبيح



والخلافۃ لا یستلزم إلا بالنقص أو دلالة، فلا تثبت بالمرئی كما لا یثبت بالأصل له  
وشرطه أن یشرط بكونه خلفاً عدم الأصل فی الحال علی احتمال الوجود لخصر السبب  
متعقلاً للأصل أولاً، فیصحی الخلف، أمّا إذا لم یحتصم الأصل بالوجود، فلا یصحی الخلف  
عنه، وكذا إذا كان الأصل موجوداً بنفسه فلا یصحی الخلف أيضاً وتظهر هذه أی ثمرة  
احتمال الأصل للوجود فی یمن العموس والخلف علی من السماء، فإن فی یمن  
العموس لا تحب الكفارة، إذ لا یتصور المرء الذی هو الأصل فإن زمان الماضي قد فات  
عن المحالف، ولا فطرة له علیه، وهی الخلف علی من السماء بعمور البر ویمكن؛ لأن  
الأنباء والصلاتكة یسئرنه، وللأولیاء أيضاً یمكن یخرف العادة، ولكن العجز ظاهر فی  
الحال، فتجب الكفارة له.

(توضیح و تشریح) - خلافت کا ثبوت یا تو سر اصل قیاس سے ثابت ہوگا یا لائق قیاس سے قیاس سے ثابت  
ہوگا۔ مثلاً یہ کہ جس طرح اصل قیاس سے ثابت نہیں ہوتا۔ نفس سے ہی ثابت ہوتا ہے، وہ سبب اور خلف ہونے کی شرط یہ  
ہے کہ فی اصل قیاس کا تحقق نہ ہو البتہ اس کے موجود ہونے کا امکان ہو کہ اصل کو متفقہ کرنے کیلئے سبب ہو جائے تاکہ خلف ہونا  
درست ہو سکے کیونکہ ابتدا کی مبنی حاصل ہونا اس کے خلف ہونے کیلئے لازمی ہے اور جبکہ اصل کے موجود ہونے کا احتمال بھی  
نہیں ہے اس کے خلف ہونے کا بھی کوئی وجود نہیں اور اسی طرح اگر بذات خود اصل موجود ہے (یعنی الحال) تو اس کا خلف بھی  
نہیں ہو سکتا۔ اس اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہونے کی صورت میں ثمرہ "یمن عموس" اور جسم کا ہونا کیونکہ انسان کو اس کا  
وہی موردی میں ظاہر ہوگا۔ جس کی تخریر یہ ہے کہ یمن عموس میں کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے کہ اصل سے بری اور ممکن  
ہو نہیں کہ جسم کھائے اسلئے زمانہ ماضی قائم ہو چکا جس پر اس کو کفارہ سے نہیں۔

(تاکید) کہ یہ جو کہ ثابت ہے جسم سے بری ہونے کیلئے یہ یمن عموس کا تحقق ہو کر جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق رہتا ہے اور اب وہ اصل  
سے قطع ہو چکا۔

دوسرے - انسان کو اس کرنے کی قسم مانا۔ اس میں بری ہونے کا تصور ہے کہ حضرات انبیاء کریم اور ملائکہ کہنے میں کہا  
تھیں ہے، یہ ادا کیا، انکے سے بھی کثرت ہو سکتا ہے۔ البتہ فی الحال ظاہر لازم ہونا معلوم ہو چکا۔ لہذا فی الفور کفارہ واجب ہوگا  
جو کہ طلب ہے۔

وأما القسم الثانی من القسم المذكور فی أوّل الفصل وهو ما یبتعلی به الأحكام  
فأربعة: الأول: سبب، وهو أقسام أربعة: الأول: سبب حقیقی، وهو ما یكون طویفاً بئى  
الحکم أى مضطرباً إلیه فی الجملة، بخلاف العلامة، فإنها دالة علیہ، لا مضطربة إلیه من غیر  
أن یضال إلیه وجوب الحکم كما یضال ذلک بئى العلة. ولا وجوده كما یضال ذلک  
بئى الشرط، ولا یعتل فیه معانی العطل بوجه من الوجوه بحيث لا یكون له تأثیر فی وجود  
الحکم أصلاً، لا بواسطة ولا بطریق واسطة، إذ لو كان كذلك لم یکن سبباً حقیقیّاً، بل سبباً

لہ شبہۃ العلة، أو مبناً فیہ معنی العلة، لكن يتخلل بينهما أي بين السبب وبين التحکم علة لا تعضاف إلى السبب، إذ لو كانت مضافاً إلى السبب والتحکم مضافاً إليها لكان السبب علة العلة، لا سبباً حقیقیاً علی ما سببني كدلالة إنسان علی مال إنسان أو نفسه لیسرقه أو ليقنطه، فإنها سبب حقیقی للسرقة والقتل، لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة أو موجدة له، ولا لتفیر لها فی فعل السرقة أصلاً لكن لتخلل بین الدلالة وبين السرقة علة غير مضافه إلى الدلالة، وهو فعل السارق المحترق وقصده؛ إذ لا يلزم أن من دله أحد عنی فعل شيء يفعله المعلوم لئنه، بل لعل الله يوفقه علی تركه مع دلالته، فإن وقع منه السرقة أو القتل لا يضمن الدال شيئاً، لأنه من سبب محض لا صاحب علة، وعلی هذا فينبغي أن لا يضمن من معی إلى سلطان ظالم فی حق أحد بغير حق حتى غزبه ماله؛ لأنه صاحب سبب محض، لكن أنشئ المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالنسبة إلى الدال و كثرة الدعا فيه، وأما المحرم الدال علی صيد فإنه ضمن قيمته؛ لأنه ترك الأمان الملتزم بإحرامه بفعل الدلالة كالسرقة إذا دلی السارق علی المودعة بضمن لكونه تاركاً لتعظيم الملتزم.

**(ترجمہ و تشریح)** :- جس قسم کا اگر فصل کے شروع میں ہو چکا ہے۔ اس کی دوسری قسم اور اس قسم کی کا نظیر اقدام کے ساتھ ہے۔ (اوجہ پیر)۔ (جیب (۳) علت (۳) شرط (۳) حادثہ۔ وهو جیب (اقسام میں سے اول قسم) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (جس میں علت کو کوئی اعمال ہے یعنی نہیں اور سبب ہے۔) (۲) قسم کی جانب پہنچ دے کہ جب سبب موجود ہوگا تو اس کا قسم لازماً پایا جائے گا۔ اس کے برخلاف علامت کے کہ وہ قسم ہر حالات کرتا ہے (۳) قسم کی جانب لے جائے۔ (۴) نہیں۔ (۵) ثابت) اس کی جانب قسم کے وجوب کی اضافت نہ ہوگی۔ جس طرح وجوب قسم کی اختلافت میں کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ ہی وجوب قسم کی اضافت اس کی جانب ہوا کرتی ہے۔ جس طرح وجوب قسم کی اضافت شرط کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ اس میں سبب میں سے کسی قسم ہر حالت میں سے کسی وجہ کے ساتھ۔ یعنی حالت کی جس قدر بھی وجوہات ہیں ان میں سے کسی ایک وجہ کا بھی اس میں قسم نہیں پایا جاتا۔ ہاں صورت کہ اس کیلئے نہ کوئی نتیجہ ہو اصلاً قسم کے موجود ہونے سے نہ بالواسطہ اور نہ بلاواسطہ۔ چنانکہ اگر علت کا مقصود پایا جائے گا تو وجہ وجوب حقیقی نہ رہے گا جبکہ اب ایسا سبب ہوگا جس میں علت کا مقابہ ہو پایا جائے گا یا ایسا سبب ہوگا جس میں نہت کے معنی ہوں گے۔ لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا علت واقع ہے کہ جس کی اضافت جب کی جانب نہیں ہوگی۔ اس وجہ سے کہ اگر یہ علت جب کی جانب مضاف ہو اور قسم کی اضافت اس علت کی جانب ہو تو وجوب علت کی صحت ہو جائے گی اور وہ سبب حقیقی نہ رہے گا جس کی تفصیل مندرجہ آفر ہے۔ مثال کی انسان کا دانت کرنا کسی شخص پر یا کہ کسی کو کھنک کرے اور مال پر دانت کرنا : کہ اس کو چوری کرے۔ تو یہ دانت سبب حقیقی ہوا کھنک کرنے اور چوری کرنے کیلئے۔ اس وجہ سے کہ جب دانت مضاف ہوئی تو چوری کے موجود ہونے کیلئے۔ اس وجہ سے کہ اہل اور مرق کیلئے نہ سبب ہے اور نہ موجب۔ یہ دونوں اس دانت کیلئے کوئی نتیجہ ہے۔ مضاف نفس سرقت اور نفس قتل میں۔ دولت دانت اور سرقت کے درمیان واقع ہوئی۔ مالکی علت کے طور پر نہ دانت کی جانب اس کی اضافت نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ نفس سارق

کا ہے جو کہ عقاب ہے (اسی فعلی کرتے اور نہ کرنے میں) اور اسی کا قصد کرنے والا ہے اس وجہ سے کہ جس نے کسی بے فعل پر دلائل کی ضرورت میں اس فعل کو کر کے مجبیٰ بلکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توختی دے کہ بلا وجود دلائل کے وہ اس کو اختیار نہ کرتے بلکہ اگر اس نے نہ کرنے میں اس فعل کو اختیار نہ کر لیا تو وہ دلائل کے لئے پرکھ بھی شاک کا لازم نہ آئے گا۔ اس وجہ سے کہ یہ دلائل کرتے نہ کرتے اس وجہ سے کہ جب علت نہیں مای قاعدہ کی ذیہ و پر کوئی خدشہ اس شخص پر بھی نہ ہوگا جس نے باوجود عالم (یواسر) کے پاس کسی کی شکایت لگائی ہو مگر اس نے اس کوئی تاوان نہ لگایا چونکہ یہ شکایت لگانے والا شخص جب تو ضرور دیکھے صاحب علت نہیں اپنے ساتھ خدشہ سے قوی دیا ہے کہ اس پر ضمان لازم ہوگا کہ خسارہ نہ ہوگی وجہ سے تحریر اس طرح کے واقعات ہوں گے۔

وہذا لا یجزم بینه: ایک شہادہ اس کا جواب۔ تقریباً یہ ہے کہ حالات احرام میں اگر کوئی کسی شکار پر دلائل کر دے اور غیر محرم اس کا شکار کرے تو وہ شکار حرام ہوگا؟ اور اس کا ضمان آئے گا یا نہیں؟ جواب لا۔ عیاں کی وجہ سے کہ محرم پر یہ لازم تھا کہ احرام کے وقت میں مامون رہے۔ اب جیسا کہ دلائل کر دی گئی تو یہ امان قائم ہو گیا۔ ایک واجب دلائل کے لئے خود اس نے ترک کیا ہے دلائل کے ذریعہ اس کے اس فعل کی کچھ اس امان ہے کہ خود اس نے دلائل کر دی ہو الی الامت پر پھر چور نے اس کو چالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ کسی وجہ سے کہ اس پر اس کی حماقت واجب لازم تھی دلائل سے وہ باقی نہ رہی اس وجہ سے ضمان لازم ہو گیا۔

فإن أنشئت العلة المتخللة بين السبب والحكم إليه أي إلى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب التمتع عليه: لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة، والعلة مضافة إلى السبب، فكان سبب علة السبب، وهذا هو القسم الثاني من السبب، وفيه فائدة الاحترار عن قوله: «علة لا تضاف إلى السبب كسوق الدابة وقردها، فإن كلي واحد منهما سبب لثالث ما ينفق بوطيها في حالة السوق والقرود، وقد تخلل بينهما وبين الثلث ما هو علة له، وهو فعل الدابة، لكنه مضاف إلى السوق والقرود؛ لأن الدابة لا يختار لها في فعلها شيئاً إذا كان أحد سائفاً أو قائداً لها، والعلة ليست حاصلة للحكم، فيضاف الثلث إلى علة العلة فيصير جميع إلى بدل الممثل، وهو ضمان الدية والقيمة، وأنا فيما يرجع إلى جزاء الماشية فلا يكون مضافاً إليها، فلا يحرم عن الصيراث، ولا يجب عليه الكفارة والنكاح». واليمين بالله تعالى بأن يقول: والله لأفعلن كذا، أو لأفعلن كذا، أو بالعلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فانت طالق، أو أنت حر يسمى سبباً مجازاً للكفارة والجزاء، وهذا هو المقسم الثالث من السبب، وإنما كان سبباً مجازاً، لأن اليمين شروعت للبر، ولير لا يكون قط طريقاً إلى الكفارة في اليمين بالله وإلى الجزاء في اليمين بغير الله، لأنه مانع من الحنث، وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء، ولكن لما كان يحصل أن يقضي إلى الحكم عند زوال الدواعي مسمى سبباً مجازاً باعتدال ما يزول إليه.

وعند الشافعی البعین باللفظ والعقلی بالشرط مسب حقیقی للحکمة والحدود فی الحال۔  
ولکن الحکم باخر إلى زمان الحث ووجود الشرط کما هو فی الوجوه العائدة ولكن له  
شبهة التحقیقة انی لیس هو بمجاز حاله بل مجاز بشبه التحقیقة، وعند زفر، محرز  
محض حال عن شبهة التحقیقة، فملحنا بین الإفراط الذي ذهب إليه الشافعی والمعربط  
الذي ذهب إليه زفر۔

**(ترجمہ و تشریح)**۔ اگر سب اور نعم کے درمیان واقع ہونے والی علت کی علت سب کی جانب سے دی  
جائے تو ایسی صورت میں جب کیلئے علت کا تمام ہوگا۔ سب پر ضای کے واجب ہونے میں اس وجہ سے کہ اس علت سے ہی علت  
علت کی نہ ہوگی اور علت سب کی جانب خلاف آتی۔ لہذا سب کی علت بن جائے گی یعنی اس سب میں علت کے قبی  
ہوں گے۔ یہ سب کی زبردستی ہے۔

وفیہ من: مصطفیٰ کی اس عبارت خلاف، عجیب ہے۔ میں یہ کہہ چکا تھا کہ یہ لاف لاف ہے۔ لیکن اسے اتنا کرنا  
مقصود ہے۔

**(ترجمہ)**۔ دولت جس کی اضافت سب کی جانب نہیں ہوا کرتی مثال سوق الدار ورفقہ الدار ان ہر دو میں  
سے ہر ایک سب ہے ضای ہونے کا سب فی دفع جانور کے پیچھے رہ کر اس کو پکڑنا۔ بعد و مانع جانور اس کے آگے وہ  
کر اس کو ٹکراتا۔ سب طبع۔ یہ دن سے پکڑنا، یہ محال کرنا اور نہ سب بند۔ یہ یعنی جو مال انھیں میراث کے ہاں سے نہیں کر  
پکڑا اور ضای ہو گیا۔ خواہ یہ محال سوق ہو یا محال قوم ہو۔ وہ اس کی سب ہوں گے اس ملک کے مگر حانہ وہ چار با  
بھر و حلق ہوں گے سب بند کے۔ وفد۔ اس میں سے ہر ایک (سوق اور وفد) کے درمیان اور عقب کے درمیان وہ بھی واقع  
ہوئی ہے وہی ملک کی علت ہے اور وہ جو ملک سے تعلق ہونے اور پاک ہونے کیلئے وہاں کا فعل ہے۔ یہ اس فعل  
دایکی اضافت سوق اور وفد کی جو سب ہوئی ہے کیونکہ فی حدہ او پاک ہونا کوئی اختیار نہیں ہے سب فخر میں انہی کو یہ فعل ہی  
دیتا ہوگا کیونکہ اس او پاک ساقی ہو یا کاندوب۔ اس تفسیر سے واضح ہو گیا کہ صورت نہ کو رد میں علت سے کھینچنے سے خارج نہیں ہے  
جب یہ صورت ہے تو اس ملک کو مخالف کرنا پاتے گ علت کی علت کی جو سب اس صورت میں کہ بدل گل کی جانب رجوع  
ہو سکتا ہے اور وہ صورت ہے کہ میت کا ضای اور پاک ہونے کی صورت میں پاک شدہ کی قیمت ویت کا ضای ایک سو موقوف  
یا ایک غرام یا بیادیں ہزار و صم۔ وہو حصانہ فی ہر حصہ صم کا یہ سب تابع ہے۔

وفاقی۔ اس میں جس ملک کی جزا کی جانب ہر ایک رجوع ہوتا ہے۔ وہ سب کی اضافت علت کی علت کی جانب نہ  
ہوگی۔ لہذا اس صورت میں میراث سے نہ محرم ہوگا۔ لہذا اس پر کفار و انجس ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔ یعنی وہ ساقی  
اور نہ کوئی تمام چیزوں سے رہی رہے گا کیونکہ یہ دونوں فعل قتل کے بذات خود کرنے والے نہیں۔ بعد ملک اور اس کا ضای اور نہ تو  
وہ ہے۔ اور اصل میں بشر مافضل وہ ہے خود ساقی اور قاتل نہیں۔

ترجمہ۔ اگر ایک شخص اس طرح قسم کا کھدوہ ایسا دال طرح طلاق یہ آزاد کرے۔ من دخلت فیہ تو ان امور  
کو سب ہی چیز سے موصوم نہ پاتا ہے۔ کفار، یحییٰ اور شرابی جزا دیکھتے۔ یہ سب کی تیسری قسم ہے اگر اس کو سب ہی چیز کی وجہ سے

سے کہتے ہیں کہ قسم کی مشروطیت بری ہونے کیلئے ہے۔ یعنی جس کی سے پرہیز کرنے کی ضرورت کھاتی ہے اس سے دور رہی ہو جائے۔  
 قندیر بری ہو، کفارہ کیلئے قسم میں راستہ نہ ہوگا اور اسی طرح شیخ فی فہرہ اللہ جزاء کا راستہ نہ ہوگا۔ یعنی قسم کھانے کی ضرورت  
 میں کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ جب اس قسم کے خلاف کرے گا تب کفارہ واجب ہوگا۔ ایسے ہی شرط والی صورت میں جزاء کا  
 تحقق ہونا کیونکہ قسم کھانا تو عادت ہونے سے روکتا ہے اور بغیر عادت ہونے کے کفارہ واجب نہ ہوگا اور جزاء کا تنہا اس پر عائد  
 ہوگا اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ یہ سب نہیں کفارہ کے وجوب اور جزاء کے لائق ہونے کیلئے لیکن اس میں اطلاق ہے اس امر کا  
 کہ یہ قسم اور کفارہ شرط تنہا کفارہ اور جزاء کی جانب سے بچا دے (ماخوذ کے زوال ہو جانے کے وقت) اس اعتبار سے اس کو جاری  
 سب سے ۲۴۴ میں آیا تاہم بلال کے اعتبار سے دو عندائے قسمیہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جیسب مطلق  
 اور مطلق باشرط کفارہ اور جزاء کیلئے فی المال سبب تحقق ہیں۔ البتہ قسم کو ترک کر دیا جائے گا عادت ہونے اور جزاء کے پائے جانے  
 تک جس کی تفصیل وجہ و تاہم کے تحت گذر چکی۔

وَلَكِنْ هِيَ: اثبت ان الوقفیت سے مشابہت حاصل ہے۔ مخاص سبب مجازی نہیں بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔ حضرت  
 امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مخاص سبب مجازی ہے۔ مشابہت سے بالکل متلی ہے۔ اختلاف کا وہ سبب انفرادی اور تقریر سے خالی  
 ہے بلکہ ان کے درمیان ہے۔

وتمرة الخلاف بيننا وبين زفر هي ما ذكره بقوله: حتى يطل التحيز الصليق عندنا لا  
 عندنا، وصورته: ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار قلت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً  
 منجزة، فزوجت بزوج آخر، ودخل بها وطلقها، ثم عدت إلى الأول بالكناح، ووجد  
 دحول الدار لم تطلق عندنا، وتطلق عند زفر، لأن عنده لم يوجد قوله: أنت طالق وقت  
 التعليق إلا مجازاً محضاً ليس له ثبوت الحقيقة قط، فلا يطلب محلاً موجوداً يقضي ببقائه؛  
 لأنه يمين، ومحلهما ذمة الخالف، وهي موجودة، فإذا وجد الترتيب بعد النكاح الثاني،  
 فكأنه حينئذ قال: أنت طالق، فبقي الطلاق، وعندنا لما كان قوله: أنت طالق وقت التعليق  
 موجوداً مجازاً يشبه الحقيقة، فلا بد له من محل موجود كالْحَقِيقَةِ، وقد فات المحل  
 بالتميز، فلا يبقى قوله: أنت طالق، وهذا معنى قوله: لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يفي  
 إلا في محله كالحقيقة لا يستضي عن المحل، فإذا فات المحل بطل، والتماس: أن الشبهة  
 لعجزى فجزى الحقيقة عنهم لي طلب المحل في أكثر المواضع احتياطاً كالمقصوب، فإن  
 الأصل فيه الرد، ثم القضاء إلى القيمة أو المثل بعد الهلاك، ولكن مع وجود المصوب  
 للمصوب شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبداء عن القيمة، والرهن، والكفالة بها حال قيام  
 العين، ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لنا صحت هذه الأحكام، فكذلك لا يجوز في عين  
 حال التعليق شبهة التمييز في انقضاء المحل، فعند فوات المحل بطل، وزفر لم يثبت  
 لهذا التدقيق، وقاسي المسألة المذكورة على ما إذا علق طلاق المطلقة ثلاثاً أو الأجنة





۱۰۔ البتہ یہ انکا ماتھے (روئین وغیرہ) واسطے) درمستق نہ ہو سکتے۔

و کذا۔ جس طرح میں منسوب کے مشابہت کو ثابت کرنا اور تسلیم کر گیا ہے۔ یہی اسی طرح تفسیق کی حالت میں انکباب (جنی) کا طلاق بھیجے کے مشابہ ہے۔ گل کے انکباب میں اور جب اس کو درخت سے طلاؤں کے واقع ہونے سے طلاق کا واقعہ و تعلق ختم ہوگئی۔ یعنی تفسیق کی حالت میں بھی (اد، طلق) کیلئے نافذ ہونے کا بھی شہد ہے۔ اور وہ جس کا متعلق ہے حضرت امام زعفران علی (ع) اس آیت میں چنانچہ مشابہ نہیں ہوتے اور اس کو نیک اس مسئلہ میں اس صورت مسئلہ پر ہے کہ نیک شخص نے مطلقہ کو یا کسی وجہ سے عورت کو اس شرط کے ساتھ طلاق دی کہ اگر تو میرے نکاح میں آگئی تو تجھ کو طلاق میں نسک جلت ہے۔ جس وقت اس شخص نے اس صورت کو یہ کہ (اور متعلق کی بقا اس کے حق میں ہوگی طلاق میں نہیں ہے لیکن اس کے باوجود جب وہ اس صورت سے نکاح کر لے گا تو وہی امت اس طلاق (کے رد و قبول کے مطابق) کو مانع و ناجائز سمجھے گی۔ جب اس میں یہ طلاق واقع ہو سکتی ہے کہ وہ رد و قبول شرط کے وقت وہی طلاق بھی نہ تھی) تو صورت مذکور بدست میں یہ بدعہل مرد طلاق واقع ہونی جائے۔ اس پر اس صورت کو اس صورت میں ناجائز کے اعتبار سے تو عمل ہائی ہے۔

(توضیح عیادت)۔ لہذا حسبہ سے بحالت مرض کا مختلف مسئلہ ہے۔ وفاق اس میں اہم برائے ابتدا ہے۔ وہ دگر دگر حصہ رہے۔ معنی یعنی جبکہ ابتدا میں طلاق واقع ہو گئی تو اس کے باوجود شرط کے پائے جانے پر طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہ تعلیق حکم کے قائم رہنے سے نہیں بھی مستحب ہو گئی تو صورت زیر بحث میں ابتدا و مکمل وقوع تھا۔ (یعنی جس وقت تعلق کی گئی تھی) البتہ بعد میں جبکہ فی انشور طلاق واقع ہونے والی جب تک غلطی واقع ہو گئی تھی اور جس کے وقوع کی وجہ سے مگر طلاق اب ختم ہو گیا۔ مگر نکاح طاقی کرنے کے بعد وہ زوجہ سرحد اب پھر مستحب ہو گئی تو سابقہ تعلق کو رد و اپنی شرط پائی جس سے وفاق صورت میں جاری ہونا چاہیے۔ یہ فقرہ ہے حضرت امام زعفران علیہ السلام کی۔

خاصہ : یہ حضرت مصطفیٰ ﷺ کی کاروبار دیت ہیں۔ بحلاف حلیقہ یعنی احرف سے جو زیر بحث مسئلہ میں دو قرآن و دو حدیث قرآن حکم کی بنیاد پر اس مسئلہ (۱۰) کا حکم ہے۔ گو کوی نہیں کیا نہ مسکا عدویاں کی کج دلیل یہ ہے کہ یہ نکلان کی شرط (۲۰) نہ نکلتی ہے۔ لیکن نکال کر اعلیٰ شرط طلاق کیلئے عائد کا صحیح ہے یا نہ ہو۔ نکالان عائد ہے تعلق کے درست ہونے کیلئے اور تعلق عائد سے طلاق کے واقع ہونے کیلئے۔ لہذا وہ حدیث کی علت ہونی اب یہ تعلق شرط کے ساتھ ہوئی (دو اور شرط اصل کے تحت میں واقع ہے اس شرط نہایت کیلئے اس شرط پر اور وہ شرط ساتھ مشابہہ شرط کے ثابت ہونے سے فعل حلیقہ کیلئے جزء کے واقع ہونے کے لازمیت کے ثابت ہونے کے۔

محاصل فیہ: یعنی اس تحصیل کا مقصد یہ ہے کہ شرط سے قبل جزاء کے واقع ہونے کا یہ حکمت کے درجہ کا تحقیق ہے اور جو کسی تعلیق سے مشابہ ہو کہ وہ تعلیق علت کے قسم میں سے ہو تعلق بعد ہو چکا ہو۔ اس وجہ سے کہ علت سے قبل قسم نہیں پایا جاتا بلکہ علت کے بعد ہی قسم کو جوڑ دیا ہے۔ اب جبکہ یہ دونوں ہی جہان ایک دوسرے کے معارض ہو چکے ہوں تو ان میں ساتھ ہو گئے ان کا اعتبار نہ ہوا کہ اس وجہ سے اس مقام پر بھی ان ضرورت ہی نہ رہی یعنی ان کے محکمانہ والی صورت میں۔

والإيجاب المصطلح سبب للحال مقابل للإيجاب المعقلق يعني أن الإيجاب المعقلق بالشرط وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يكون سبباً في حال وجود الشرط،

و لا یجاب المضاف إلی الوقت بأن یقول: أنت طالع غذا مس تلحال، لکن فاعل حکمہ إلی العاد، وهو من أقسام الفعل فی الحقيقة، وإنما یعد مس باعتبار الإضافة، فیعنی أن یمکن هذا هو القسم الرابع للسبب، یمکن أن یمکن الرابع هو قوله: وسبب له طبقة المعنی، کم، ذکر ما فی نیجین بالطلاق والعتاق، وهو الذي یسمى سبباً مجازاً فی السابق، ومن ههنا دعت بعضهم إلی أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقي، وسبب فی معنی العلل، وسبب مجازی؛ لأن الإیجاب المضاف من أقسام العلة فی الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلل هو السبب المجازی بعینه.

(ترجمہ وتشریح) دو قسم کے ہیں۔ پہلا وہ سبب ہے جو ایجاب ظرفی ہو یا ایجاب متعلق (جو کہ خلاف ہوتا ہے)۔ مثلاً اللہ۔ یہ ایجاب محقق کے ساتھ مل کر ہے۔ لیکن یہ ایجاب کسی شرط کے ساتھ ملتا ہے۔ (مثلاً، جس نے اللہ سے) اور سبب و شہادت کے لئے کسی وقت۔ یہ وہ کہ طاق کے اقل ہونے کا اہل (یعنی اس وقت تک نہیں ہے کہ تم کیا سبب ہو) اور اس ایجاب کی اضافت وقت کی جانب ہے (مثلاً یہ مس حلال غذا) تو یہ سبب فی الحال ہوگا۔ تاہم اضافت کے لئے ایک اور ذکر کیا جائے گا۔ اس سے یہ کہ مال اس صورت میں کوئی نہیں ہے۔ غرض کہ ان صورت میں تو وہ شہادی ایجاب تھا۔ لیکن اس میں یہ ایجاب متعلق تھا۔ نتیجہ میں اس ایجاب میں سے ایک قسم ہے ایجاب اس میں جس جو کہ کیا گیا ہے۔ اضافت کی بنا پر یہ کہ اس ایجاب کی اضافت کسی وقت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس میں وہ اور اس کو سبب میں شہادتی کیا گیا۔ جس پر بھی نہیں ہے۔ اس وقت کو سبب کی قسم مانا اور اس پر بھی ممکن ہے کہ قسم مانا ہے۔ اس سبب سے کہ سبب العلل۔ یعنی اسباب کی قسم میں ایک سبب وہ ہے جو کہ مل کے مشابہ ہو جس کی تحصیل اور یافتہ مع اختلاف زمانہ ہے۔ لیکن یہ متفرق و متفرق کے ہون کے تحت اور فعل بیان میں اس کو سبب مسمیٰ ہے۔ وہ کیا قریب سے ہے۔ قسم بہت کوئی اور مشابہ کوئی کہ اس طرف ہی اشارہ کر رہے ہیں۔ لیکن اس طرف سے کہ اس سے سبب کی قسم میں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب درپردہ کے معنی میں ہے (۳) سبب مجازی اور یہ تین اقسام اس میں سے تیسرا کہ یہ ایجاب اضافت کی حالت میں واقع ہے، مستثنیٰ منہ کی اقسام میں سے نہیں اور وہ سبب کہ عادت کے مشابہ اور سبب مجازی ہے۔

والثانی: علل، وهو ما یحدث إلیہ وجوب الحکم عندہ، إلی بلا واسطہ، احتراز عن السبب والعلل، و علة العلة، وهو یعمد العمل الموصوفہ کالمیل، والکناح، و لعل المنصہ بالاجتناب، وهو مبعد أقسام؛ لأن الفعل الشرعی الحقیقۃ نفس عللہ أو صاف: احدہا أن یمکن علة استسکان تكون موضوعاً للحکم وبضاف الحکم الیہا ابتداءً، و ثانی أن یمکن علة معنی أن تكون مؤثرة فی الحکم، و ثالث: أن تكون حکماً بحسب یسبب الحکم بعد وجودہا من دہر تراہ، فإذا وحدث هذه الأوصاف الثلاثة فی شيء واحد کان علة كاملة لامة۔ ولا فاقصة، فباعتبار استکمال هذه الأوصاف وعدمہ بھی





متأخر إلى إسقاط الخيار. والبيع الموقوف عطف على انبيع بشرط العجز ومثال ثان له، وهو أن يبيع مثل عشرة بغير إجازته، فإنه علة اسماء بمعنى للملك لا حكماً، ثم أخصى المملك إلى ومان إجازة المالك والإيجاب المتضاف إلى وقت، مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق عبداً وهو الذي سبق في التمام السبب، فإنه أيضاً علة اسماء ومعنى لرفع الطلاق، لا حكماً فتأخره إلى زمان أصبغ إليه، وتضاف الزكاة قبل معنى الحيوان، مثال رابع له، فإنه أيضاً علة اسماء؛ لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه التوجوب بلا واسطة ومعنى؛ لأنه مؤخر في وجوب الزكاة؛ إذ انقضاء يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنصاب، لا حكماً فتأخر وجوب الأداء إلى حلول الحيوان وعقد الإحارة، مثال خامس له، فإنه أيضاً علة للملك المنفعة اسماء؛ لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه، ومعنى؛ لأنه مؤخر فيه، ولهذا صح تعجيل الأجرة قبل الحمل لا حكماً؛ لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن، والمعموم لا يصلح أن يكون محلاً للملك، فلا يكون علة حكماً.

[illegible]

حقول منافع کو بہرین کرنے کیلئے موزن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ستمیہا کرنے سے قبل ہرگز ۱۴ روز چھو جائے، البتہ یہ صحت میں نقصان نہیں پہنچاتا۔ اس وجہ سے کہ علقہ چارہ کا قلم ہے، حق حائض کو تک ہو جاتا (حدت اجاد تک) جو کہ قدرے قدرے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ حدت اجاد نہ ہو جائے اور یہ مبالغہ اس وقت معدوم ہیں اور ہوائی معدوم، وہ حیضت کو ثابت کرنے کیلئے مبالغہ نہیں بلکہ اعتدال چارہ نفس منہجیت۔ اس کا حکم نہیں ہو سکتا۔

(فائدہ) : نیز اسٹنجرور چہا کہ ان کا عطف ہوا ہے صحت کا کتبہ ہر طہ الخیر پر جو کہ مکرار ہے۔

والرابع علة في حيز الانساب، يعني لها شبه بالانساب في تفسير لما قبله، وذكر المصنف له ثلاثة اثلة فقال: كسواء القريب، فانه علة للعلة، والمطك في القوي علة للعلة، فيكون العلة مصدقا بالي الاون بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة، ومن حيث انه توسط بينهما بواسطة كان شيئا بالانساب، ومنه الموت، فانه علة للعلة حق لورثة السامان، وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما اراد على الثلث، فيكون كسواء القريب، وربما يقال: انه داخل في العلة اسماء ومعنى، لا حكماء، فانه علة اسماء لحجر المريض عن التبرعات لإضافة الحكم اليه، ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر، لا حكماء، لان الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستقرا، والركبة عبد أبي حنيفة، فانه علة لشهادة، وهي علة للرجوع، فتكون علة العلة كسواء القريب، فلورجوع المرحون بعد ترجعهم يضمنون الذية عنه، وعندهما لا يضمنون، لأنهم انما على الشهود حياء، ولا تعلق لهم بالجاب الحقة، فصاروا كما لو كانوا على المتهود عليه خبرا من قالوا: هو محصن، لم يرجعوا فكذلك هنا، وربما يقال: انه علة معنى، لا اسماء ولا حكماء للرجوع، فيكون مثالا لتفسير تركه الله بنفس ثم قال: وكذلك من ما هو علة للعلة في كونها مشايخه لانساب، فهي غير صحيحة، ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا.

(ترجمہ و تشریح) : اسے ہر دو میں سے ہر ایک ۱۴ روز کے ہر ایک سبب کے درج میں ہو چکی اس کو سبب کے ساتھ

مذاہبت سے حاصل ہوا ہے۔ اس میں اس کا ذکر ہے کہ یہ ہر ایک اس کی تحریر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر میں اس کی بیان کیا ہیں۔

(۱) اقرب القرب، یعنی اقرب القرب (یعنی یہ کہ قریب منہجیت) نزدیک یا بڑی اری علة ہے کہ کثرت ثابت کرنے کیلئے اور

قریب میں صحت اس کی آواز کی کے حق میں علة ہے۔ یہ کہ یہ آواز کی اول صحت کی جانب (یعنی قریب قریب) مشافہت

ہو چکی صحت کے واسطے ہے۔ البتہ اس اعتبار سے کہ وہ علة کی علة ہے جو کہ کوہت اور یہ دیا جائے کہ اس اعتبار سے کہ

دونوں اقرب اقرب اور آواز کی کہنے اور پانہ واسطے تو وہ اس کے منہ پر کہ البتہ علة صحت کے اعتبار سے وہ جب ہی

ہے اور حق شری و مرضی الشہود، یہ کہ یہ مرضی صحت ہے۔ ہاں شہادوں کے حق میں مضمین ہونے کے ثابت کرنے

کیلئے اس میں تعلق کا ثابت ہوا ہے۔ صحت اور مرضی کو ترمیمات کرنے سے روکنے میں کہ وہ ایک ٹکٹ سے زائد میں کوئی صحت

غیر نہیں کر سکتا۔ ہذا مرضی و صحت بھی نہ قریب کے ہر مرضی ہو گیا۔

(فائدہ) تیرا میں صدقہ ایبہ وائیت سب داخل ہیں۔

درود - انہیں اوقات یہ بھی کیا تھے کہ اس کو انہیں دین میں داخل کیا جائے جو کہ اس کا معنی طہارت اور خلعت پہننا ہے۔  
 کیونکہ یہ حالت ہے اس کی قباحت۔ نہ کہ مریض پر تو طہارت سے جو روئے نہ ہو کہ اس کے لئے طہارت فرض ہو جائے کی جانب سے  
 (تھم) سے اس کا روبرو کا واقعہ (وہ) اور حساسیہ سے کہ جو نہ ہو کہ اس کے لئے طہارت فرض نہیں، اس وجہ سے کہ جو طہارت نہ ہو کہ  
 بڑے ملک کو اس مرتبہ میں متعلق ہو جائے۔

تیسری مثال: سرکھڑا روئے ہوئے گوہر کا تزکیہ نام و اعظم **مختار** کے نزدیک "ہم را علی کی اقسام کی تیسری مثال۔  
 عندہ جو کچھ تزکیہ قبول شہادت کیلئے ہے، اور دعوت بہ دہم کے ماتحت ہونے کیلئے، اس تزکیہ طہ کی طہ ہے مثال  
 شرف و قرب کے (کہ اگر وہی حدیث کی علت ہے) اور تزکیہ کرنے والے اور جوہر کے بعد جوہر کیسے؟ حضرت امام  
 صاحب **مختار** کے نزدیک "دیت کا طہانہ ازہر آنے کا ان تزکیہ کرنے والوں پر اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ علیہما کے  
 نزدیک طہانہ نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ان تزکیہ کرنے والوں نے گوہروں کی تعریف کی ہے، لہٰذا ان سے حد کے واجب  
 ہو۔ اور اہمیت ہو۔ نہ کہ کوئی تعریف نہیں۔ ان تزکیہ کرنے والوں کا یہ تعریف فرمایا ہو گیا جیسا کہ مشہور علی کی تعریف کردی ہو  
 اور تعریف کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا "وعمومہ حسن" اس کے بعد انہوں نے جوہر کر لیا وہ جس طرح شادوں  
 کے جس طرح ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ طہ ہے معانہ انہوں نے عقل و دہم کو ثابت کرنے کیلئے، بہت اس نوعی  
 مثال ہوگی جس کو مختلف نے ترک کر دیا ہو اور یہی نوعیت ہے اس صورت میں جو طہ کی طہ ہو۔ اس کے مشابہ ہونے میں۔  
 جس دور دوری صورت کے لئے ہونے سے اس وجہ سے مختلف **مختار** نے دونوں جگہ اس کا بیان کر دیا۔

والمتوهم. وحذف له شبهة العلة كأحد وصفي العلة التي رتبته وصفي كالقدر  
والحسن لمرء، فإن المجموع منهما علة اسماء ومعنى وحكما، وكل واحد منهما وحده له  
شبهة العلة. وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول، وإلا لكان الجزاء الآخر هو العلة  
لا محموم عينا، وربما يقال: إنه علة معني، لا اسما ولا حكما، فيكون مثالا ثانيا لقسم تركه  
المصنف. ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر في المتن وهو علة حكما، لا اسما  
ولا معني، وربما يقال: إنه داخل في قسمه انشروط الذي في حكم العلة كحضر البئر وشفي الرق،  
والسادس علة معني وحكما، لا اسما كاحر وصفي العلة، فإنه هو المؤثر في الحكم، وعنده  
بوجود الحكم، ولكنه ليس بموضوع للحكم، بل الموضوع له هو المجموع، وذلك  
كالقرابة والملك، فإن المجموع عنه موضوع للعلة، ولكن المؤثر هو الجزء الأخير، فإن  
كان الملك جزء الأخير أمان اشترى قربة المحرم يكون هو المؤثر، وإن كانت القربة جزء  
آخر، فإن اشترى عدا مجهول أنجب، ثم ادعى أنه ابنه أو أخوه يكون هو المؤثر، والمقابل  
له وهو المصنف الأول يكون علة معني، لا اسما ولا حكما كما نقلنا.

**ترجمہ و تشریح:** - اور آقاؑ کو سید میں سے پانچویں قسم اصف ہے جس میں علل کی مٹ بہت ہے مثلاً دو





بالفعل، فلا مد أن یست الحكم بعد العلة، بخلاف الفعل العقلي، فإنها مقارفة مع معلولها اتفاقاً كحركة الأصابع مع حركة الخاتم وأما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تستلزم سواء عدت علة شرعية أو عقلية، وهي إما تعينل أو تنظير، والتي تنفذ على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف البشرى.

**(تشریح و تفسیر)** - فقہ مسعودی کا تو یہی کہ وہ مد سے جراحہ اور حکما ہوتا ہے، مثلاً سفر کی حالت رخصت کیلئے اور قیود حد کیلئے کیونکہ معاملات سے رخصت کیے بغیر اس سے اس وجہ سے کہ رخصت کی اضافت شرعیات میں سفر کی برباد ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ قول ہے: "انہم رخصتاً یسافر" اور حکماً مد سے اس وجہ سے کہ رخصت کسی سفر سے قائم نہ ہوتی ہے کہ وہ سفر متصل ہو۔ البتہ معاً نہیں، اس وجہ سے کہ رخصت کو کثرت کرنے میں نفس سفر ملت نہیں بلکہ مشقت ملت ہے۔ البتہ وہ مشقت قدرتی ہے کہ کسی اس رخصت کی شریعت اصل اسی وجہ سے ہے کہ مسافر سے مشقت کو دور کیا جائے۔ اب چونکہ انسانوں کی مائتبی مشاکلات ہوتی ہیں جن میں انہما سے مشقتیں بھی متفرق ہوتی ہیں اس وجہ سے سفر و مشقت کی بقدر قائم مقام کے طور پر قرار دے دیا گیا۔ یہی تفہیم ہے اس نوم میں جو کہ قس و نحو ہے وہ ملت ہے حد کیلئے میں جب اس سے کہ رخصت کی اضافت نوم کی جانب ہو کر پڑے اور حکماً اس وجہ سے کہ نوم کے وقت حد ثابت ہو جاتا ہے البتہ معاً نہیں، اس وجہ سے کہ نوم حد کے میں سفر نہیں کہ اصل موجب کا خروج کرنا ہے مگر چونکہ اس کی تحقیق پر مطلع ہونا دشوار اور قیاسی تحقیق معذور ہوگی، اور خصوصاً نوم تمامت کے خروج کا سبب ہے، انجب طور پر تو نوم مخصوص کو اس کے ہی قائم مقام کر دیا ہے اور نوم پر ہی نفس و نحو کے حکم کو رد کر دیا۔

والاں: - ملت کی اتسام سے فراغت ہو گئی اور ان اقسام کے بیان میں جو منصف **تختہ** لفظ سے چوک ہوئی ہے وہ بھی آپ حضرات پر آشکار ہو گئی ہے اس کے بعد منصف **تختہ** لفظ لڑتے ہیں: - جس سے ملت نامہ (جس میں تمام دکان ٹھکانے وغیرہ ہوں) کسی کو ملت حقیقیہ سے موسوم کیا گیا ہے، اس کی صفات میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ جس زمانہ حکم پر مقدم ہو بلکہ وہ جب یہ ہے کہ ملت اور معلول دونوں ہی متصل اور متفرق ہوں۔ مثلاً استعانت مع العمل ملت کی قسم اور اس کا حکم ہے کہ چونکہ مشن میں مذکور ہوا، ایک جماعت کی بھی رائے ہے کہ ملت حقیقیہ کا مقدم کرنا جائز ہے، معمول پر من حيث زمانہ: - اس وجہ سے کہ شرعی دکان جہاں کے حکم میں ہے جو کہ عوام کے ساتھ منصف ہے۔ لہذا جب وہ باقی ہے ہی تو ملت کے بعد حکم ثابت ہوتا ہی ہے۔ مثلاً ملکی مصلحت کے کہ یہ ملکی قاپے معلول کے ساتھ بالاتفاق متوازن ہیں (کہ یہ امر اسی کے قبضہ میں ہے) مثلاً انکسائی کے حرکت کرنے کے ساتھ انکی حرکت کرنا البتہ استطاعت پر مبنی ہے کہ ساتھ پیشہ فعل سے مقدم نہ ہوگی۔ خواہ اس کو ملت شریعہ میں شمار کیا جائے یا ملت عقلیہ میں اس کا ثبوت ہو۔ جس سے استطاعت کی اب دو چیزیں ہو گئی ہیں۔ (۱) عقلی (۲) نظریہ۔ استطاعت جو کہ فعل پر مقدم ہو اس کا مفہوم ہے آفت اور اسباب کا عالم ہو اور اس پر تکلیف شرعی کا دار ہوتا ہے۔

وقد بقاء السبب الداعی والدلیل مقام المدعو والمدلول، هذا من نعمة مسائل العلة والسبب، ولم یبصر فی أقسامه الاثنية بین الداعی والدلیل، فربما اقبل فیها حال الداعی، وربما اقبل فیها حال المدلول علی ما ستعلم، وذلك لئلی قیام الداعی والدلیل إنما لدفع

الضرورۃ والعجز کما فی الاستبراء ، فإن الموجب له توکلہ شغل وحکم الأمة بماء البیور ، والاحتیوا عنہ واجب لفعولہ <sup>مستحب</sup> : من کان یؤمن بالثقل والیوم الآخر فلا یسقی ماء ذرغ غیرہ ، ولما کان ذلک امرًا مخفیًا لا یفہم علیہ کل أحد مالم یکن الحمل ثقیلاً لیم حلوث المملک والید الدانی مقام شغل الرحم بالماء ، وجعل هذا الحلوث دلیلًا علی انه مشغول بالحمل البتہ ، وإن کان فی بعض المواضع یفہم بعدم الشغل مثل أن تكون البحاریۃ بکثرًا أو مشترکہ من ید منحرمها ونحوہ ، ولكن لم یعتبر هذا البیون ، وحکمہ بموجب الاستبراء فی کل ما رجحت حدیث المملک والید ، وغیرہ ای غیر الاستبراء کالخطوة المصحبة قیمۃ مقام المدخول فی حق وجوب المیور والعذر ، والنکاح أقبح مقام المدخول فی ثبوت النسب ، فہنا الیم الداعی مقام المدعو ، لأن الخطوة والنکاح دافع إلی المدخول .

**(ترجمہ و تفسیر)** :- اگر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سب دینی اور دنیوی امور و اعمال کو دھار دھار کر کے تمام مقام پر جاتا ہے۔ دینی مثلاً دینی کے دوا کی پس بوسہ دینا وغیرہ و دنیاوی مثلاً جو کسی شخص سے تعلیم یا تعلیم پسنی اس پر لینی دیکھ دینی ہے کہ ایک دینی معلوم کے بارے میں دوسری نا معلوم کو علم حاصل کرنا مثلاً :- ستر رکعت کی حد اور یہ میں نمایان مسائن ملت اور مسائل جب کا عمل و تحریر ہے اس قائم تہ کی ان تمام میں جس کا بیان دای اور دیکھ کے درمیان آتے والا ہے کہ نہیں ہے۔ پس یہاں وہاں شان ان تمام میں دینی کی حالت کا اتفاق ہوگا اور کبھی دیکھ کی حالت کا جس کی تفصیل تہ بعد معلوم ہو جائے گی۔

وذلك ہے :- اس دیکھ اور دینی کا قدر مقام ہو جائے ۔ یا ضرورت کو پار کر کے کسی شخص سے نہایت یا نصیحت (اور اصل) سے واقف ہونے میں بحر ہے ۔ اس کی وجہ سے یہ اختیار کرنا پڑتا ہے چنانچہ مشیراء میں یہی ہے لیکن جس وقت دینی سے اختیار اور کم اختیار کرنا ہوتا ہے تو دینی کے دوا سے عقیدہ کرنا دینی سے پرہیز کرنا جس میں فرض نقصان سے بچاؤ کی پائی نظر ہوتی ہے نہ کہ باری خدی فریدی کی اور اختیار نہ کرنا کیا تو مسائل مالک کے پائی کے ساتھ جدید مالک کے پائی کا مشغول ہونا لازم آئے گا جس میں ضرر ظاہر ہے اس وجہ سے یہ احتیوا واجب ہوگی لفعولہ <sup>مستحب</sup> : "من شخص آخرت کے دن پر اور اعلیٰ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہو دوا چنے پنی سے دوسرے کی بھی کو سبب نہ کرے آپ جب کہ برخص واقف نہیں ہو سکتا کہ سابق مالک کا پائی باغی کے نام میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ رحمہ جامعہ بخاری ہوگا تو ہر ایک معلوم کر سکتا ہے والا تہ جدید ملکیت اور انکا تہ قصہ ہو جائے پر ہی لوقہ تم تمام کر دیا گیا کہ جس صرح محل کے معلوم ہونے کی صورت میں دلی کرنا جائز ہوتا ہے وہی طرح شخص ملکیت ثابت ہو جائے پر بھی میں معلوم ہونے کا اور اس جدید ملکیت کو دلیل بنادیا جائے گا کہ کو با کہ محل ہی کے ساتھ (یا نہیں) مشغول ہو یا مسلم ہو گیا ، خرد حل ہو یا نہ ہو ۔ اگرچہ بعض مواضع میں یتیم مشغول ہوتا بھی نہ پنا جائے گا مثلاً باغی یا کرہ ہے یا باغی تو فرمایا اس کے حکم سے یہ اسباق ، انک اس قائل ہی نہ تھا کہ وہ دلی کر سکتا اس سے باوجود اس میں کاب کوئی اشتہار نہ ہوگا اور ہر حال میں خبر و حاجب ہوگا جبر کہ ملکیت اور قبضہ تعلق ہو چکا ہے ۔ و سببہ ہے یعنی اشتہار کے علاوہ مظاہر طوت کیونکہ خود دلی (دلی) کے قائم مقام ہے ہر کہ وجہ کے حق میں اور عدت کے حکم میں اور سب کے ثابت کرنے کیلئے قانع قائم مقام ہے اصول کے حق میں پس ان مثالوں سے واضح ہو چکا کہ دینی قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔ و جو کہ کو تملوت اور نکاح

والی چیز بھی کی جانب۔

**(خاتمہ)** جس طرح دینی، عمرہ، سب، جانا، پانی، غرض غرضت کا شہر واجب ہوگا، اسی کے بعد عت کا واجب ہوگا، اسی ارشادت و اذان صورتوں میں ایسی ہی ہے۔

أو للاحتياط كما في تحريم اللواحي إلى الوطء من الظهر، والقبلة، والنمس أقيمت مقام الوطء في الاستبراء، وحرمه المتاحرة، والإحرام، والنفار، والاعتكاف للاحتياط، فهو أيضا مثال لإقامة الداعي مقام المدعو، أو لنقل الحرج كما في السفر والظفر هذان مثالان لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السفر أقيم مقام المشقة، وجعل دالا عليها وإن لم يكن منه مشقة أصلا، فلذا أمر بخصمة التصر والإفطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وإن كان الباعث عنه في نفس الأمر هو المشقة، وهكذا الظهر الحائلي عن الجماع دليل على الحائلية الوطء، وإن لم تكن له حاجة إليه في السب، فأقيم الظهر مقام الحاجة في حق مبسر، ربه الطلاق فيه؛ لأن الطلاق لم يشرع إلا في زمان كان محتاجا إلى المردن فيه، ولذا لم يشرع في وقت العيص أو الظفر الذي وطنها فيه والغرق بين الضرورية ودفع الحرج؛ أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلا، وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة، كما في السفر يمكن إخراج المشقة بحسب أحوال الأشخاص الناس والفرق بين السب والدليل، أن السب لا يستلزم عن تأخير له في المصعب، والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون ذنوبه العلم ما استدلول لا غير، ومن جملة أدلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المعية أقيم مقام المعية في قول المرحل لا مراه، إن كنت تحبني فأب خالق فتأنت: أحبك، طأنت: لأن المعية أمر باطن لا يوجب عليه إلا حارة، لكنه يقتصر على المجلس؛ لأنه شبه بالخبير، والخبير مقتصر على المجلس.

**(توضیح و تفسیر)** یہ بات نہایت جادہ ہے۔ یہ بات دینی کی ہے، جتنی عمرہ، سب، جانا، پانی کی جانب دینی ہیں۔ مثلا و جانا۔ یہ بات جس کی طرف کرتا، استبراء کے زمانہ میں ان کو بھی کے قانون میں، اگر کسی نے جتنا سفر میں کرنا حرام دینی طریق پر اسور دینی بھی کر رہا ہے، وہی سمت صحابہ و انبیا کی ہے، اسی طریق پر اسور دینی حرام دینی کو ثابت کرتے ہیں اور اس حرام میں جس طرح دینی کرنا حرام ہے اسی طرح ان امور کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے نیز تکیہ اور اختلاف میں بھی دینی اور دینی دینی اور اس حرام میں۔ یہ بھی مثالیں ہیں دینی کو کہ مصلحت قائم نہ کر دینے کی۔

لو دفع الحرج و یہ یہ دونوں مثالیں دینی کو کہ مصلحت کے قائم نہ کر دینے کی دینی ہیں کہ سفر میں مشقت کی ایک مصلحت قائم نہ کر دیا گیا ہے اور مشقت پر روایات کرتا ہے اگرچہ اس سفر میں (کسی کو کسی وقت میں) مشقت نہ پائی جائے کی مگر اس کے باوجود سفر کی مشقت کا حکم اسی سفر پر ہی دیا گیا کہ اگر کسی کا قہر ہو، روزہ کے اظہار کی رخصت کا حاصل ہونا چاہا کہ

اصل بعد ان اور میں درفست کے حاصل ہونے کی وجہ سے ہی ہے۔ اسی طرح اور طبع جو کہ حجاب سے خالی ہے۔ وہ بھی ہے کہ وہی کی ضرورت ہے اگرچہ قلب میں کوئی حاکمیت کا وجود نہ ہو لیکن ظہر کوئی حالات کے نام مقام کر دیا گیا ہے طلاق کی شریعت کے تحت میں طبع کے باپ میں۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی شریعت سے پہلے زمانہ میں یہی ہے کہ وہ زمانہ بھی کی ضرورت اور نہ ملے کہ وہ (یعنی جس قسم میں طبع کی زندگی ہو اس وقت طلاق دینا شروع ہے، اس کے خلاف طلاق دینا بدعت اکبرہ ہے یعنی ذات جہنم یا اس طبع میں کہ طاقی کر لی گئی تھی طلاق شروع نہیں اور یہ حکم اس وجہ سے کہ حرج سے بچا کر آیا ہے۔

والمعدی من ضرورت اور حرج میں کیا فرق ہے؟ مثلاً: **تَحْتَ طَلَقِ** اس فرق کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ ضرورت اور عاجز ہونے میں حقیقت حالی پر اصلاً کیفیت حاصل نہیں، بلکہ اور دفع حرج میں واقعیت ممکن ہے یا بدعت و نفق کے واقع ہونے کے مثلاً کیا ایک شخص کو طبع میں یہ ممکن ہے کہ شقت کا اور آگاہ ہو جائے۔ انسان کے حالات کے اعتبار سے کیا ایک شخص کو شقت ہوگی اور دوسرے شخص کو نہ ہو تو اب معلوم کرنا سہا ہے کہ کسی کو شقت ہوگی اور کسی کو نہ ہوگی۔ جب ضرورت میں فرق کیا ہے؟ جب کچھ پہلا فرق ہے کہ سبب سے اس کا اثر ہو اور دیکھیں میں یہ امکان ہے کہ وہ دونوں میں ڈنڈہ ہو۔ پس دلیل کا نادمہ ہو گا کہ دیکھیں کے ذریعہ دلائل کا طبع ہو جائے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لہذا دونوں میں واضح فرق ہے۔ اسی وجہ سے لاندہ علیحدہ پر درود و بیان کیا ہے۔

وسم جملہ دین۔ دلائل کے قائم مقام ہو چکے اور کہہ دینا۔ ایک مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص خزانہ میں ہے۔ رہے ہوا ہے کہ اسے "نہ جیے جہاں یہاں ہے احسن" تو طلاق واقعی ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں محبت کا تجربہ دینا ہی قائم مقام محبت کے ہے۔ اگرچہ قلب میں محبت ہو یا نہ ہو۔ برعکس میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک امر ضرور ہے کہ قلب میں محبت ہے (لفظاً نہیں ہے)۔ پس اس اعتبار کا اصل کا وہ ہے دیا گیا کیونکہ محبت ایک ایسی امر ہے کہ نہ فیہ (جو کہ قائم مقام ہے) لفظ محبت میں یہ معقول ہے کیونکہ یہ حق یہ دیکھ جانے کے مشابہ ہے اور اختیار صرف محبت پر ہی توقف ہو کر ہے۔

والثالث: الشرط، وهو ما يتحقق به الوجود دون الوجوب، احتراز به عن العلة، ومعنى أن يُزاد عليه قوله: ويكون خارجاً عن ماهيته ليخرج به الجزء، هكذا قيل، وهو خمسة بالاستقراء، الأول: شرط محض لا يمكن له التأثير في الحكم، بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخل الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعنى به في قوله: إن دخلت الدار فانت طالق، والثاني: شرط هو في حكم العلل في حق إضافة الحكم إليه وجوب التضامن على صاحبه كحضر البئر في الطريق، فإنه شرط تلف ما ينطف بالمسقوط فيه؛ لأن العلة في الحقيقة هو الفصل فبطلان طبع القبيل إلى السفل، ولكن الأرض كانت مانعة ماسكة، وحضر البئر إزالة المانع، ورفع العائق من قبيل الشرط، والعنق من محض ليس بعلة له، فالتبطل المحصر الذي هو البئر مقام العلة في حق التضامن إذا حضر في غير ملكه، وأما إن حضر في ملكه أو النفس الإنسان نفسه عملاً في البئر، فحينئذ لا ضمان على الحاضر أصلاً، وحق الزرق، فإنه شرط لسيلان ما فيه؛ إذ الزرق كان مانعاً، وإزالتها شرط، والعلة هي كونه مانعاً لا بتصلح



الطیبر: إذ طبر انه منسوب إلى الفصح، فإنه أيضا في حكم العلل عند محمد حتى يتسبی الفصح عنده خلافًا لهما، وعفا إذا لم یکن الشرط مانعًا علی النقلة كدخول الدار فی قوله: لمت طالق بن دخلت الدار: إذ هو مؤخر عن تكلم قوله: أنت طالق فإنه شرط معنی داخل فی القسم الاول. كما إذا حل قبل عند قائل، فإنه شرط للإیاق، إذ القید كان مانعًا، فإر الله شرط، ولكن تخیل بینہ وبين الإیاق فعل فاعل المعجز وهو العبد، وليس هذا الفعل منسوبا إلى الشرط: إذ لا يلزم أن یكون كل ما یحل المبدأ أتى الیته. وقد تقدم هذا القول علی الإیاق، فهو فی حكم الأسماء، فلهذا لا یضمن النحال قيمة العبد، بخلاف ما إذا أمر العبد بالإیاق حيث یضمن الأمر وإن ائتمر فی فعل فعل مختار، لأن الأمر بالإیاق استعمال له، فإنه یبقی بأسره فكأنه غصبه بالاستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخللة مضافة إلى السبب، فإنه یضمن صاحب السبب كسوق الشاة وفودها: إذ فعل المذابة وهو النصف مضاف إلى الحق والقتل، فیضمن ما تلف بها.

**(ترجمہ وتشریح)** : داور شری قسم شرط کی رو ہے جس کیلئے اسباب لاکم، داور وہ شرط ہے کہ اس شرط اور شرط کے درمیان کسی فاصلہ کا کمال واقع ہو (اور یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب معلوم ہے شرط اس فعل سے پہلے واقع ہوئی ہو چکی ہو)۔ یہ طبعی فعل خارج کر کے یہ مثل خیر یہ یعنی کوئی کی کہو یا یہ مثل اس فعل کی۔ یہ جو شرط اور شرط ہے۔ کہ یہ میں واقع ہو کہ اس کو میں کوئی شخص کر رہے۔ یہ کہ یا، فعل میں سے ملتی ہے یعنی ایک شکل کی نیچے کی جانب کر رہا ہے۔ پس یہ شرط (نہ کہ صورت کے ساتھ) اصل کے قسم میں ہے۔ عدا کا معنی، مائل، کہ عدا کا معنی، نہ پرہیزا، جہاں اور یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب ہو تو بھی مل کے قسم میں ہے۔ یہ مثل پردہ کے پردہ اور کھول دیا اور دوز یا کے تمام رقم لکھنا کے نزدیک دروازہ کھولے والا خاص ہو کہ پردہ کی قیمت کا حضرات نہیں دیکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے نہ کہ پردہ کا اثر لازم قسم میں سے نہیں ہے۔ عدا اس کا معنی بھی مائل ہے جاکر خط سے پہلے شرط نہ تو یہ شرط اس کے وجہ میں ہے کہ قسم اول میں، اصل سے مشا اور کمال، مت ملانے میں، دخول اور شروع میں ہے مگر ساقی میں نہایت صحت کے بعد واقع ہوئی ہے۔ کسا یہ یہاں ہے کہ شرط میں صحت کے قی نہ لگے کہ وجہ سبب کے علم میں ہے تاہم علم ہی نہ نہ کھول دی گئی جس سے کہ وہاں کہ یہاں معلوم ہو کہ یہ شرط کا کھول، تاہم کے بجائے کیلئے شرط ہے یہ کہ نہ لگائی ہوئی کسی غلام کے ہوتے کیلئے اس کا اصل یہ شرط ہے لیکن اس شرط اور شرط (ایاق) کے، یہاں اس فعل کا کہ شخص سے اور وہ اس غلام غلام ہے جس کی نسبت شرط کی جانب نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر لازم نہیں ہے کہ یہ قید کے آخر جانے سے یہ ضروری ہے کہ نتیجہ بخیر ہو جائے گا حالانکہ وہی ہوئی۔ یہ قی قید کا کہو جا، شخص اور کہ جو کہ اسباب کے قسم میں ہے اس وجہ سے قید اٹھانے والا غلام کی قیمت کا ضمان نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کسی شخص نے غلام کو بھانے کا امر کیا ہو تو وہ امر قیمت کا ضمان دوتا۔ اور یہ اس میں ناسخ بخیر (غلام) کا فعل درمیان میں واقع ہوا ہے۔ خاص ہوئے کی وجہ یہ ہے کہ بھانے کا امر اس کا اپنا اقتدار کرنے ہے نیز وہ جب اس کے امر سے غلام جاگے تو کہو یا کہ اس امر سے اس غلام کو نصب کر لیا ہے (چاہے خود استعمال کے ذریعہ بخلاف

لیس شرط تہ مرا۔ بعد از تہ و سمان میں رائی و ایتان میں شرط سہیل کی جانب ہو و اب صاحب مہم ضامن ہو گیتا ہے  
 (سہیل چادر) کے سبق مرتبہ شریعت میں ہے کہ رائی کاغذی اس کے لئے کہ تو ملک کر دیا ہو اور وہ خوب آدمی ہے  
 رائی، اذ لو کہ کی جانب۔ لہذا رائی میں کی جانب سے نشان، رائی و سہیل کے لئے۔

والمرامع: شرط مضافاً لا حکماً کما فی الشرط فی حکم تعلق مہما کقولہ لامرأته:  
 ان دخلت هذه الدار فهدد الدار فانت ضائق، فإن دخول الدار، الذي يوجد أولاً يكون  
 شرطاً مضافاً لا حکماً، اذ الحكم مضاف إلى آخر الشرطين وجوداً، فلهذا شرطه اسماً  
 وحکماً من جميع الوجوه وهو وجد الشرطان في الملك بان يفتت فتكون حدة له بعد  
 وجودهما فلا شك انه يسرى الجزاء، وإن لم يوجد في الملك أو وجد الأول في  
 الملك دون الثاني فلا شك انه لا يسرى الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون  
 الأول بان يأتى الروح فدخلت الدار الأولى، ثم تروى جهة، فدخلت الدار الثانية يسرى الجزاء  
 ، ونظراً عندنا لأن المدار على آخر الشرطين، والملک بما يمتنع إليه في وقت التعلق  
 وفي وقت نزول الجراء، وأما في ما من ذلك فلا وعده لا تحقق، لانه بنفس الشرط  
 الآخر على الأول، إذ لو كان الأول يوجد في الملك دون الآخر لا تعلق فكذلك حكمه.

**(ترجمہ و تشریح)** شرع کی تہ مراد وہ ہے کہ شرعاً ہونا ممکن نہ ہو یعنی صورت کے اعتبار سے شرط ہو کہ اس  
 میں شرط کے اتنا دار، اس کا سہیل پانچ بار ہے یہ کہ اس میں کدو کی حالت شرعاً ہو جائے کی وجہ سے اس کا اس شرط قرار دیا گیا ہو اور  
 تعلق نہیں کہ شرعاً اس شرط کی تہ میں اس کے تعلق شرعاً ہو۔ اس شرط کا تعلق شرعاً ہے۔ اس شرط میں ہر کی جیسا کہ شرطوں میں ہے۔ یہ  
 تعلق شرطوں شرطوں کے ساتھ تعلق (تعلق) ہونے کے قسم میں ہے۔ مثلاً زین کا قول رائی و سہیل کے لئے من دخلت الدار، ہی  
 اس میں و تہ میں ہے اور شرط مدخل اور و سہیل شرط مدخل، جس قول دار کو کہ لایا پائی گی ہے و شرط اہل ہے تھا  
 نہیں۔ اس میں ہے قسم (یعنی طاق کے واقع ہونے کی کائنات و دو شرطوں میں سے آخر شرط کی جانب تعلق ہے۔  
 جب تہ وجود ہو کہ اس کی شرط سے ہی جب اس میں حکم بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اس میں کہ  
 حج موجود ہے ہوئے (کہ وہ ہو نہ ہو)۔ ان شرطوں میں پائی جائیں تو شرط بڑا واقع ہو جائے گی اور اگر ملک کی  
 صورت میں دو شرطوں میں پائی جائیں تو اول شرط پائی جائے دوسری شرط نہ ہو ہو۔ یا صورت کہ دو شرطوں کو  
 ہونا کہ وہ اس کے بعد دو شرطوں میں داخل ہوتی۔ اس کے بعد اس۔ و تہ کر لیا۔ بعد از ان دوسرے ہر مکان میں  
 و سہیل ہوگی، جزا واقع ہوئی۔ تہ طاق واقع ہو جائے گی یا تعلق کے نزدیک اس میں سے کہ حکم کا دار و شرطوں میں  
 ہے آخر شرط ہے۔ اور ملک اس قسم کی تہ ضروری ہوئی۔ تہ تعلق کے وقت اور تہ او۔ تہ جہت ہے۔ تہ وقت اور  
 ان دونوں کے مابین ملک تعلق ضروری نہیں۔ حضرت امام زفر کے نزدیک طاق واقع نہ ہوگی۔ اس میں سے آخری شرط کو  
 اول شرط پر خاص کیا جائے گا کیونکہ اول شرط اثر ملک (تعلق) میں پائی جائے اور دوسری شرط ملک تعلق میں نہ پائی جائے۔ یا  
 اس کے برعکس ہو طاق واقع نہ ہوگی۔



والخاص: شرط هو كإعلامه الخاصية كإحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة، وقد علمنا هذا مرة في الشرط وتأوة في العلامة علي ما سيجي، ولذا لم يعد صاحب المصباح من هذه الأقسام، ثم أنهم ينو، صابطة يعف بها الفرق بين الشرط وما في معناه علي ما قال: إنما يعرف الشرط بصيغته كعرف الشرط مثل قوله: إن دخلت الدار قانت طالق، وليس نسيه علي أن صيغة الشرط لا يتفك عن معنى الشرط قط، أو دلالة، وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله: المرأة التي أتزوجها طالق ثلاثاً، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوفروع الوصف في النكحة، أي المرأة الغير المعينة بالإشارة، لا النكحة التحوية؛ إذ هي معرفة باللام، فلما دخل وصف النكاح في المنكحة وهو محصور في الغالب يصلح دلالة علي الشرط، فصار كأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوج فهي طالق، لما صلح دلالة علي الشرط، لأن الوصف في الحاضر فهو؛ إذ الإشارة لمبلغ في التعريف من الوصف، لكنه قال: هذه المرأة طالق، فليعلم في الأجنبية، ونفس الشرط يجمع الزوجين أي المعين وغير المعين، حتى لو قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق أو إن تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالنكاح في الصورتين.

**(ترجمه وتوضیح):** شرط کی باجماع ائمہ، شرط ہے جو کہ خاصیت یا صفت کے تحت ہو (جس کی کسائی، مردگی کوئی متعلق نہ ہو) جس سے کہہ کر شرط کے رد میں، ذرا نہ دوسرے کے رد میں ہو، جس سے وجوب ثابت ہو، جس کے بعد وہ علامت کا کام دے کہ اس کے ذریعہ قسم کے، جو کہ معلوم کیا جائے (مثلاً زنا میں احسان، جو کہ کہہ کر شرط ہے لیکن خدمت کے معنی میں ہے جس کو علامت نہیں مگر خدمت میں نہ کہہ کر تین اور قسمیں اور ذات خود شہادت کرنا تفصیل وغیرہ آری ہے بلکہ چاہے کہ صاحب توضیح نے اس نوع کو شرط کی اقسام میں شمار نہیں کیا ہے، اس کے بعد علماء نے ایک ضابطہ عورت کے بیان فرمایا ہے جس سے کہہ کر شرط کی جرحی ہو ان کے درمیان فرق معلوم ہو رہے۔ چنانچہ علماء نے بیان فرمایا ہے کہ شرط کو معلوم کیا جائے کہ شرط کے معنی "کلمۃ" سے مثلاً حرف شرط میں طاق کا قول، یا فعلت امار طالت طالق، عبارت بالامین، یا کلمہ صریح جس سے تمیز کرنا مقصود ہے کہ صیغہ شرط کا قول کے معنی سے جدا نہیں ہو سکتا (کہ شرط کے معنی میں شرط کے موجود ہونے پر قسم کا مؤثر نہ ہو) اور علامت سے؛ یہ دو وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو، یہ یعنی یا کلام یا صفت کر کے تعلق پر کس کلام کی دلالت سے یہ معلوم ہو کہ شرط کا مقصد اس کلام میں موجود ہے، مثلاً ایک شخص نے غیر معین عورت کیلئے یہ کہا: "جس عورت سے میں نکاح کروں اس کو تین طلاق" اس شخص کا یہ کلام نہ صرف شرط کے معنی میں ہے (اس وجہ سے کہ تعلق کا مقصد اس کلام میں ہے)، بلکہ نہ صرف نکاح واقع ہو، ہے کہ وہ میں (جو کہ غیر معین عورت ہے، اور یہ کلمہ ہے کہ جب وصف ترویج کر دینا اہل وجود کو غالب میں مستحب ہو، کرتا ہے وہ واللہ شرط کے مقصود کی صلاحت، لکھا ہے، اب گویا کہ نہ تو نے وہ کلام اس طرح ادا کیا تھا، "ان نزلت حث منہ فہی صلتی" اور اگر وہ وصف ترویج معین میں واقع ہو، مثلاً اس طرح سے کہا جائے "عندہ المرأة التي انی"



اس زمانہ کا وقت نہ ہوگا اور عت سے رجم کو ثابت کرنے کے حق میں اس احسان پر جو کہ زمانے کے بعد عادت اور اس کی تکرار سے  
کے بعد احسان کے عادت ہونے کی صورت میں رجم کا حکم موجود نہ ہوگا اور احسان کو عت اور سب کا رد نہ ہو بلکہ عت ہے  
(یعنی چونکہ احسان رجم نہیں ہو سکتا اور نہ رجم احسان کی جانب منہ ہوتا ہے)

معلقہ ۱۔ اس تفصیل اور توضیح سے یہ معلوم ہو گیا کہ زمانی کا محض ہونا زمانی کی حالت کو بیان کرتا ہے کہ جس وقت وہ نہ ہو  
کرتے اس وقت وہ حالت احسان پر ہو جس سے کہ رجم ثابت ہو سکے اور یہ علامت کے منہم کو کہتے ہوئے ہے یہ یقین  
بعض مفسرین علماء کے نزدیک ہے اور اکثر مفسرین علماء کے نزدیک یہ قول غلط ہے وہ یہ کہ احسان شرط ہے رجم کے  
و جب کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ شرک کی تہذیب یہ کہ ”جی رجم کا لوجہ ہوا موقوف ہوتا ہے اور اس مقام پر احسان بھی  
اس وقت میں ہے کیونکہ جس زمانہ رجم ثابت نہیں کرنا جب تک زانی محسن نہ ہو جس طرح کھن چوہنی قطعاً یہ کو ثابت نہیں کرتی  
بہ نسبت اس کا حساب نہ ہو۔

حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال، ففرع على كون الإحصان علامة لا شرطاً،  
يعني إذا رجع شهود الإحصان بعد الرجم لا يضمنون ذمة المرحوم بحال أي سواء رجعوا  
و حالهم أو مع شهود المرء أيضاً؛ لأنه علامة لا يعلق بها و حوب ولا وجود، ولا يجوز  
إضافة الحكم إليه، بخلاف ما إذا اجتمع شهود الشرط والعلة بأن شهد اثنان بقوله: إن  
دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار، ثم رجع شهود الشرط وحالهم، فإنهم  
يضمنون عند بعض المتأخرين، لأن الشرط صالح للخلافة العلة عند تعذر إضافة الحكم  
إليها لتعلق الوجود به، ونحو التبعدي منهم وهو مختار فخر الإسلام، وعند شمس  
الأنفة لا ضمان عليهم فباناً على شهود الإحصان، وإن رجع شهود الزمن وشهود  
الشرط جميعاً، فالنظران على شهود الرجمين خاصة، لأنهم صاحب علة، فلا يضاف للنقص  
إلى شهود الشرط مع وجوده، وعدمه، فمر شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوا ذمة  
المرحوم ودخولها إلى أنه شرط، والحواب أن الإحصان علامة لا تصلح للخلافة، ولكن  
صليماً أنه شرط فلا يجوز إضافة الحكم إليه؛ لأن شهود العلة وهي البراءة صالحة للإضافة،  
طوبى للشرط اعتبار؛ إذ لا اعتبار للخلف عند إمكان العمل بالأصل.

(ترجمہ و تشریح)۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس امر کی تصریح بیان کرتے ہیں کہ جس سے علامت یہ نہ ہو کہ  
مردہ اس وقت نہ ہو جائے جس وقت احسان کے موقوفوں نے رجم کے بعد اگر رجوع کر لیا تو وہ محسن نہ ہوں گے۔ یہ نہ ہو کہ  
اگر رجوع کر نہ سکی بھی حالت میں ہو یعنی صرف احسان کے ہی کہ انہوں نے رجوع کر لیا ہو یا اصل کے نہ ہو انہوں نے رجوع کر لیا  
مجھے سمجھ میں کہ انہوں نے بھی رجوع کر لیا ہو، یہ دو صورت دیتے کا خاص احسان کے گواہوں پر نہ ہوگا کیونکہ احسان کا وہ  
عادت کا ہے جس پر حکم موقوف نہیں ہو اگر تاہم رجوع ہوا اور نہ رجوع ہوا اس کی جانب (علت) حکم کی مناسبت ہوا کرتی ہے۔  
خلاف اس صورت کے کہ شرط عادت کے موقوف ہو اگر قبیح ہو جائیں یا پس ماند کر لیا انہوں نے شہادت دی کہ وہ قبیح تھا تو اس

شرع و احکام کے ساتھ ممکن کیا تھا ان دسلسلہ الفکر سے اور گواہوں نے یہ شہادت دی کہ جب وہ اعلیٰ ہو گئی تھی شرع پائی گئی۔ یعنی دونوں جگہ وہ افراد نے شہادت دی ہے اس کے بعد صرف شرع کے گواہوں نے شروع عن الشہادت کر لیا ہے تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ گواہ صاحبین ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ شرط میں یہ ملائمت ہے کہ وہ علت کے قائم مقام بن جائے۔ اس وقت جبکہ حکم کی اضافت علت کی جانب نہیں ہو سکتی کیونکہ حکم کے موجود ہونے کا تعلق اس شرط کے ساتھ ہے اور یہ ثابت ہو گیا کہ حدی ان گواہوں کی جانب سے ہوئی ہے۔ یہ قول اگر اسلام کے خلاف ہے۔ علامہ شمس الدائمہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان گواہوں پر ضمان نہ ہو گا ان کا قیاس احصاء کے گواہوں پر ہے۔

و اما صاحب باور اگر ہمارے شرط کے سب ہی گواہوں نے اجماعی صورت میں شہادت سے شروع کر لیا تو حتماً صرف بعض کے گواہوں پر ہو گا۔ اس وجہ سے کہ یہ گواہ صاحب علت ہیں اور نقصان دہا کہتے ہیں کہ انسانی شرط کے گواہوں کی جانب نہیں ہو سکتی کیونکہ حالانکہ یہ گواہ موجود ہیں شروع کرنے میں وہ متعدد دوسرے اختلافات حضرت امام زفر رحمہ اللہ کے کہ ان احصاء کے گواہوں نے شروع کر لیا ہے تو وہ موجودی کی دیت کے متناہک ہوں گے اس وجہ سے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک انسان شرط ہے۔ البواب نہ انصاف علامت سے شرط نہیں اور جب وہ علامت سے تو وہ نہ تجربہ کی کی ملائمت نہیں رکھتی اور اگر ہم اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کریں تو پھر بھی اس کی جانب حکم کی اضافت کرنا جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ علت کے گواہ (اور علت زمانا ہے حکم کیلئے) اضافت کیلئے صالح ہیں یعنی حکم کی اضافت اس جانب ہو سکتی ہے جب وہ اضافت کی ملائمت رکھتے ہو تو اب وہ شرط کیلئے مستتر نہ رہے یعنی اب وہ شرط نہیں رہی کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے تو اب کب کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ لہذا اس سے معلوم ہو گیا کہ انصاف علامت ہی ہے شرط نہیں ہے۔

ولما فرغ عن بيان متعلقات الأحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه وهو المكلف. ولما كان من المعلوم أن أهلية لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ به ذكر العقل فقال: والعقل معنوي لإثبات الأهلية؛ إذ لا يفهم الخطاب بدون، وخطاب من لا يفهم قبيح، وقد مرّ تفصيله في السنة، وأنه علق متفادلاً، فالأكثر منهم عقلاً الأنبياء عليهم السلام والأولياء، ثم العلماء والحكماء، ثم العوام والأمراء، ثم الرماطين والنساء، وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة، فقد يوازي ألف منهم بواحد، وكم من صغير يستخرج بعقله ما يصحّر عنه الكبير، ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتفال العقل، واعتقلوا في اعتباره وعرضه، فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع لله العبرة دون العقل، فلا يفهم حسن شيء وقبحه ولا جهاد ونعيمه به، ولا يصح إيمان حسي عاقل؛ لعدم ورود الشرع به، وهو لول الشاعلي، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ كُنَّا مُتَعَلِّمِينَ خُشْيَ نَبَتْ وَنُؤْلَا﴾، وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه، ومحرمة لما استبطه على القطع والبيانات لموق العقل الشرعية؛ لأن العلة الشرعية أمارات ليست موجبة لذاتها، والعلة العقلية موجبة بضمها، وغير قابلة للسخ والتمثيل فلم يثبت دليل الشرع ما لا



باری تعالیٰ مشرب قبر پر ایک کعبہ میں پناہ ملے، اہل مدینہ اور ان کے اہل خانہ نے اس کی تعظیم میں نہایت کوشش کی اور ان کی مدینہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قہر میں جو آپ علیہ السلام کا پادشاہ ہے۔ "اَللّٰہُ اَرَاؤْہُ وَفَرَسْتِہُ" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عبادت گاہ میں اہل مدینہ کو اس وقت تک روک دیا کہ وہ اہل مدینہ میں نہ جاتے۔ اس وقت کہ ان کی بیوی نے ان کی بیوی کی بیوی پر فرماتے تو اس طرح فرماتے جو کہ جس کی۔ اگر عقل سمجھ نہ ہو تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا پادشاہ کیسے درست ہو سکتا تھا جب کہ محبت ہے اور صاحب۔ بچہ اس کی اس کو درست حکم کیا کہ اہل مدینہ میں نہ جاتے اور ان کی بیوی نے اس کو روک دیا ہے۔

وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن القنب وترك الإيمار، والنسب العاقل مكلف بالإيمان لأجل عقله وإن لم يره عهده السمع، ومن لم تبطله الدعوة بأن مشا على شاطئ الجبل إذ لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار لوجوب الإيمار بمعجزة العقل، وأما في الشرائع فمعذور حتى تنفوه عليه الحجة، وهذا مروى عن أبي حنيفة، وعن الشيخ أبي منصور أيضاً، وحسبنا لا فرق بينا وبين المعتزلة إلا في الشرع، وهو أن العقل موجب عندهم ومعروف عندهم، ولكن المصحح من قول الشيخ أبي منصور، ومذهب أبي حنيفة ما ذكره المصنف قوله نحن شول في الذي لم تبطله الدعوة، إنه غير مكلف بسجود العقل، فإذا لم يعتد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً، وإذا لم يصادف بتجسُّن فيها من الشك والاشدلال، وإذا أعده الله تعالى بالبرهان وأمهله للتركيب العاقل لم يكن معذوراً، وإن لم تبطله الدعوة، لأن الإيمار والإدراك مدة انماست بضرورة الدعوة في تلب القنب عن نوب الغفلة بالسطر في الآيات الظاهرة، وليس عسى حد الإيمار دليل يعتمد عليه، لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، قرب عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيقوئس تضويبه إلى الله تعالى، وقيل: إنه مفقود بذلاته لأن اعتباراً بامهال العرفه، وهو ضعيف.

**(توضیح و تشریح)** اور سزا فرماتے ہیں کہ وہ شخص جو کہ جس کے لئے (قوا پر پورا ہو جائے) طلب حق کے واقعہ ہونے کیلئے اور ایمان کے ترک کرنے کی تو یہ شخص معذور نہیں۔ یعنی جب وہ اس امر کو نہ سمجھتا کہ اگر وہ کہ حق کی طلب نہ ضروری ہے اور وہ ایمان سمجھتا کہ دلت کو ترک کئے ہوئے ہے تو ایسا شخص غلط ہے معذور نہیں اور عقیدہ پر ایمان کا مکلف ہے اپنی عقل کی وجہ سے اگر وہ اس پر ایمان دے گا تو وہ ایمان کے امر کو نہیں سمجھتا۔ جبکہ عقل اس کے پاس ہے تو تکلیف کیلئے یہ کافی ہے اور وہ شخص جس کو دلت ایمان پہنچے ہو مثلاً اور پہاڑی چڑھی ہو پروردگار پار ہو۔ اگر اس شخص نے ایمان اور کلام اعتدالی نہ سمجھا تو جب بھی اہل جنم میں سے ہے اس وجہ سے کہ عقل اس کے ساتھ ایمان کا معاملہ ہو جب ہے وہ نہ احکام شرعیہ میں جس شخص معذور ہو گا۔ یہی تک کہ اس شخص پر محبت قائم ہوگی۔ (عقل ہوتے ہوئے ایمان کو حاصل کیوں نہ ہو) حضرت امام اہم اور شیخ ابو منصور تاریخی و مذاہب اختلاف سے یہ تفصیل مروی ہے۔

اس سے ہم پر اختلاف اور معتزلہ کے ایمان کوئی اختلاف نہ رہا۔ البتہ تاریخ و ذراعی میں ضروری اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک مشرک مودب ہے احکام شرعیہ کیلئے اور اہل حق اور اشاعہ کے نزدیک صرف ہے موجب تکبر کا عمل کے

اقتدار سے جو موجب احکام کی شرع ہے اور عقلاً کے ذریعہ اس کا ادراک ہوتا ہے یہ قول ہر دلی بی خیال پر شریک و تفصیل تھی۔ اب حضرت امام غفرلہ کا مذہب اور شیخ انصاری رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ کسی کو نصف حق لفظ اس عبارت سے بحسن و نقول سے جان فرماتے ہیں۔ یعنی اتفاق اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ نہیں نہیں کو ایمان کی دولت نہ پہنچی ہو وہ جس شخص کی بنیاد پر غیر مختلف ہے اگر وہ نہیں نہ ایمان کا اعتقاد رکھتا ہو اور نہ کفر کا تو یہ شخص معذور ہو گا اس وجہ سے کہ یہ نفس اس زمانہ کو نہ پا سکا کہ وہ قادر ہوتا اس دولت میں غور و فکر کرنے اور دراکر کے معلوم کرنے پر (ابن ابی) جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حدود کی تجربہ کے ساتھ اور اس کو سہل دینی تاکہ وہ انجام کار کو معلوم کر سکے اور اس کے باوجود اس نے ایمان کو حاصل نہ کیا تو وہ جب معذور نہ ہو گا اگرچہ اس کے پاس ایمان کی دولت نہ پہنچی ہو۔ اس وجہ سے کہ سہل کا حاصل ہونا اور غور و فکر کے زمانہ کامل چاہیہ قائم مقام دولت تبلیغ کے ہے کہ وہ اس مدت میں اللہوند قدس کی کتاب و آیات میں غور و فکر کرے۔ علامہ غفرلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کے لئے ایمان کی تعداد کو قدر ہے کثرت اس کیلئے ہے؟ کوئی دلیل اس باب میں متفق نہیں جس پر اعتقاد ہو اس وجہ سے کہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ اس وجہ سے بعض عقائد بہت کم مدت میں عبارت، عمل کر لیتے ہیں کہ وہ اور بعض اس قلیل مدت میں سپاہیکہ لکھتے ہیں ان کی مدت اور مقدار وقت کو باری تعالیٰ پر سوچ دیا جائے گا کہ وہ ذات غنی یا غنی ہے کہ کون شخص کس قدر وقت میں ہدایت پاسکتا ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ تین ہجرت کی مدت سہل کا وقت ہے۔ قیاس کرتے ہوئے ہر مدت کی سہل کا مدت پر مگر یہ قول ضعیف ہے۔

وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة  
فكان معذوراً؛ لأن المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجده، ولهذا من قتل مثل هذا الشخص  
ضمن؛ لأن كفره معفو، وعندنا لم يضمن وإن كان قدّمه حراماً قبل الدعوة، ولا يصح  
إيمان الصبي العقل عندهم، وهذا يصح وإن لم يكن مكلفاً به؛ لأن الواجب  
بالمحض واجب، وهو ساطع عنه لقوله عليه السلام: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى  
يحلّم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ. ولما فرغ من بيان العقل  
شرع في بيان الأهلية الموقوفة عليه، فقال: «و الأهلية نوعان: النوع الأول: أهلية وجوب،  
وهي بناء على قيام الذمة، أي أهلية غس الواجب لا تمتد إلا بعد وجود ذمة صالحة  
للموجوب له وعليه، وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا فيه برب الميثاق بقوله: «وَأَنْتُمْ  
بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَا أَقْرَبُ بِرَبِّي» يوم الميثاق فلهذا أقروا بجميع شرائع  
الصالحية لبنا وعليها، والآخرى يؤتد وله ذمة صالحة للموجوب له وعليه بناء على ذنك  
العهد المصص، وما دام لم يؤتد كان جزء من الأم يعني يعتقها، ويدخل في البيع نقلاً لها،  
ولم يكن ذمته صالحة؛ لأن يجب عليه الحق من نفقة الأقارب ولحق المبيع الذي اشتراه  
الوثنى له وإن كانت صالحة لم يجب له من العتق والإزات، والقوبة والنسب. وإذا ولد







خود پر کا اور کرنا اور جب بچہ کا تو اس کے حکم سے باطل ہوگا (کہ ادائیگی کا قسم مائدہ ہوگا) اگرچہ پر حقوق اشد واجب نہ ہوں گے مثلاً ان میں عبادت اور راسخ غیبات اس وجہ سے کہ عبادت سے قصود فیل ما ہے جس کا قصور بچہ سے ممکن نہیں اور سر سے قصود فیل پر سوا غفہ کرنا اور گرفت کرنا ہر پیرا میں لائق سبب نہیں کہ اس سے مواخذہ کیا جاسکے۔

والنوع الثانی: اقلیۃ اداء، وہی نوعان: قاصرة: تنسی عسی القسرة القاصرة من العقل لقاصر والبدن القاصر، فإن الاداء بتعلق بقدرتین: قلرة لهم الخطاب، وہی بالعقل، وقلرة العمل به، وہی بالبدن، فإذا كان تحقق القدرة بهما یکون کمالها تکمالهما وقصورهما بقصورهما، فالإنسان فی أول أحواله عديم القدرة، ولكن له استعدادهما، فتحصلان له شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ کانتی العاقل، فإن بدنه قاصر وإن كان عقله یحتمل الکمال، واسمونه انبالغ فإن عقله قاصر وإن كان بدنه کمالاً، وتنسی علیها، أي علی الأهلیة القاصرة صحة الاداء علی معنی انه لو اذی یکون صحیحاً وإن لم یجب علیه وکاملة: تنسی علی القدرة الکاملة من العقل والبدن الکامل، ویسی علیها وجوب الاداء، وتوید الخطاب؛ لأن لم یزاد الاداء قبل الکمال یکون حرجاً، وهو مستغف. ولما لم یکن إدراک کماله إلا بعد تجرعة عظيمة أفاد انتشارع البلوغ الذی یحدث عند العاقل فی الأغلب مقام اعتماد العقل لیسراً.

(ترجمہ و تفسیر): دوسری قسم ادائیگی کی الیت کا دنا۔ کہ جب اس کی ادائیگی کرے تو دوسرا عبادت شمار ہو سکتا اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) قاصرہ (۲) اداء کا دنا۔ اداے کا صریح ہے قدرت کا صبر پر مسن۔ یعنی جس عقل قاصر ہو وہ بہن قاصر ہو اس کی تفسیر یہ ہے کہ ادائیگی کا تعلق دو قدرتوں سے ہے، فہم خطاب کی قدرت اور عقلی قدرت کا تحقق عقل کے ساتھ ہے اور دوسری قدرت عقل فہم خطاب کے ساتھ، جس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے جب ان دونوں قدرتوں کے ساتھ عامل کی قدرت تحقق ہو جائے تو اگر یہ ہو دو تدوینیں کاں ہیں تو ادائیگی بھی باطل اور اگر تو صریح تو ادائیگی بھی قاصر ہوگی۔ پس انسان اپنی حالت میں سے اول حالت میں ان دونوں تدوینوں سے محروم ہوتا ہے، البتہ اس میں ان دونوں کی استعداد و صاحت ہوتی ہے کہ قدرے قدرے وہ دونوں اس کو حاصل ہوتی راقی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مثلاً عقلمند بچہ ہے ابتدا اس کا بدن قاصر ہوتا ہے اگرچہ اس کی عقل کے کمال ہونے کا احتمال ہے اور مثلاً بالغ دیوانہ شخص کو اس کی عقل قاصر ہے اگرچہ اس کا بدن کمال ہے اور اگرچہ اس کی عقل متوف ہے البتہ قدرت قاصرہ پر یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس شخص نے ادراک دیوید منج ہو جائے گا اگرچہ اس پر وہ سب نعمات بچہ پر اور نہ دیوانہ پر۔

دوسری قسم کا دنا۔ قدرت کا دنا پر وہی ہوتی ہے کہ عقل کمال ہو اور بدن کمال ہو اور ادائیگی پر ادائیگی کا واجب ہونا بھی متوف ہے ہر خطاب کا حوجہ ہونا بھی کیونکہ کمال سے نکل ادائیگی کا لازم کر دینا جرح اور ضرر کا سبب ہوگا جو کہ شرعاً منسوب ہے۔  
و لکن: یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقل ہر بدن کاں نہ ہوگی ہے؟ اس کا معلوم ہونا اور ادراک کرنا علم تجربہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اشارے سے بطور کو جو کہ شرع کے نزدیک اغلب احوال میں عقل کو معتقد بنا دیتا ہے، عقل کے اعتدال کے قائم مقام ہے۔



[illegible][illegible]

نے اس کو فرو دیا تو اس پر نقد واجب نہ ہوگی اور بغیر کرم کے اور ان کی کا معتر ہو جائے اس کے حق میں مفید ہی مفید ہے کہ بطریق تک اس کو ادا کرنے کی ہر دست ہو جائے گی اور بطریق کے بعد کسی قسم کی مشقت نہ ہوگی۔

وہاں تک کہ: قسم راجع اور جو حقوق، حقوق اللہ تعالیٰ کے سامہ ہیں یعنی حقوق واجبہ و ہوں اگر وہ اس کے حق میں مفید من مفید ہوں تو ان امور کا اعیاد کر پناہ دست ہو جائے گا، مثلاً بیس کا قبول کر لینا، صدقہ کا قبول کر لینا، ولی کی رخصتہ کی بغیر بھی یہ قبول معتبر ہے۔

(قسم پنجم) اگر بچہ کے حق میں وہ امر محض شرعی معتر ہے تو قطعاً باطل ہو جائے گا وہ تصرف معتبر نہ ہوگا مثلاً زوجہ کو طلاق دینا، وصیت کرنا، آزاد کرنا، مہر دینا، بیس کرنا، فرض دینا، نکاح ان امور میں بچہ کا ضرور ہے جس کو وہ نہیں جانتا۔ چنانچہ ان تمام امور میں بچہ کی قسم کے خارج (کے جو کہ اس بچہ کی وجہ سے لوتے والا ہو) ضروری ہے کہ کلیتہً داخل ہو رہی ہے۔ چنانچہ حضرت شمس الدین فرماتے ہیں اگر بچہ کی ضرورت کی وجہ سے طلاق دینا۔ (جو کہ اس کو ضرور ہے) (تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر بچہ کی وجہ سے طلاق کر لے تو اس کے حق میں وہ (بچہ) پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ جس اگر وہ، سلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی جو کہ ہم محمد کے نزدیک طلاق ہے، اگر بچہ شہر مقبوض الذکر اور اس کی وجہ تفریق کا طالب کرتی ہے تو بغیر حق بعض شکار کے کہ نزدیک طلاق ہوگی ان میں ان سے معلوم ہو کر اگر نہ ہوتے کے وقت اس عاقل بچہ کے حق میں طلاق ہی رہتی ہے۔

ثم القسم السادس هو قوله. وفي الذمير بينهما، أي بين الفقع والضرر كالبيع ونحوه  
يمكنه برأي الولي، فإن البيع ونحوه من المعاملات إن كان راجعاً كان نقداً، وإن كان  
حاشراً كان ضرراً، وأيضاً هو مبالغ، فلا بد أن يهضم إليه رأي الولي حتى يترجح  
جهة النفع، لينتجى بالمبالغ، لينفذ تصرفه بالعين الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من المبالغ  
عند أبي حنيفة خلافهما، فإنه لا يكون كالمبالغ عندهما فلا ينفذ بالعين الفاحش، وإن  
بأمر البيع بالعين الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة روايتان: في رواية ينفذ، وفي رواية لا  
ينفذ، وهذا كله عندنا. وقال الشافعي: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر  
عبارته، أي عبارة النصيب فيه كالإسلام والبيع، فإنه يصير مسلماً بسلام أبيه، ويتولى الولي  
بيع ماله وشراؤه، فتعتبر فيه عبارة وليه فقط، ولا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر  
عبارته فيه كالأوصية، فإنه لا يتقلاه الولي ههنا، فتعتبر عبارته في الوصية بأعمال الجبر، لأنه  
يستغنى عن المال بعد الموت، وعندنا هي باطله، لأنها ضرر محض، وإلا لكان للملك  
بمطريق التبرع سواء كانت ملبز أو غيره، وسواء مات قبل البلوغ أو بعده. واختار أحد  
الأبوين، وذلك لما إذا وقعت الفرقة بين أبيه، وخلعت الأم عن حق الحضنة إلى سيم  
مسنين، لبعده ذلك بتخير القول، عنده يختار أيهما شاء؛ لأن السيم نكاح خير غلاماً بين  
الأبوين، وهذه المنفعة مما لا يمكن أن تحصل بمباشرة الولي، فتعتبر عبارته فيه، وعندنا

لہی کذلک، مل یقیم الامین عند الاب لباقب ما ذاب المریعة، و لبت عند الام لعلیم  
احکاء الحیض، و یحصر النبی لہ کان لأجل دمانہ بالانظر لوقی الاختیار الانفع لہ.

**(ترجمہ و تشریح)**۔ ختم اور جرحی اس نوع کا ہو کر نفع اور ضرر کے درمیان ہو۔ مثلاً حق اور اس کے ہم مثل تو  
وہ عاقل پہنچائی کی رائے کے ساتھ مانگ ہے۔ یعنی اگر اس کے دل سے اس کو اجازت دے دی ہے تو اس کو ہر ممکن ہے اور اب  
وہ معتبر ہوں گے کیونکہ نقصان اور ضرر کا جو احتمال ہے وہ اس کی رائے کی اجازت کے حاصل ہو جانے پر ختم ہوں گے چنانچہ حق  
اور اس طرح دیگر معاملات اگر وہ نفع والے ہوں گے تو وہ اس کے حق میں مفید ہوں گے اور اگر نقصان کے ساتھ ہیں تو معتبر  
ہوں گے اور غیر۔ بیع سائب بھی ہے حق کے حق میں (کہ وہ اس کے ہاتھ سے جانے والی ہے) اور جالب بھی ہے (کہ کسی  
حاصل کرنے کا ذریعہ ہے) لہذا ضروری ہے کہ اس کی رائے کو اس میں شامل کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نفع بخش صورت کو رواج  
قرہ دیا جائے گا اور اب اس پر کو باطل کے حکم میں ناسخ کر دیا جائے گا اور اب اس کا تعریف نہیں باطل کے ساتھ بھی نافذ ہوگا۔  
ابا پ کے ساتھ جس طرح اس کا تعریف نافذ اور معتبر ہوتا ہے۔ یہ تفصیل ہے حضرت امام اعظم کے نزدیک۔ حضرات محدثین  
کاس میں اختلاف ہے کہ وہی ان حضرات کے نزدیک مثل باطل نہ ہوگا اور اس پر کہ تعریف نہیں باطل کے ساتھ معتبر نہ ہوگا اور  
اگر وہ اس کے ساتھ مل کر اس پر۔ نہیں باطل۔ اس کے ساتھ تصرف کیا ہے تو امام اعظم سے اس صورت میں روایتیں ہیں۔ ایک  
روایت میں ہے کہ نافذ ہے اور اس کی روایت میں ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ تمام بحث فقیر احباب کے ذہب کے مطابق ہے۔

وفاء (مصحفی) حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر امر میں جس پر نفع کا حاصل ہو مانگن ہے اس کے دلی  
کے اختیار کرنے کی صورت میں تو اس وقت پر کہ قبول معتبر نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور بیع کر اگر اس کا وہ مسلمان ہو گیا تو وہ خود بھی  
مسلمان ہونے کا اور نفع ضرر میں اس کا دل با اختیار ہوتا ہے۔ لہذا اسی کا تعریف کافی ہوگا فلانچہ کے تصرف کی ضرورت نہ  
ہوگی اور اس وقت جن کا حاصل ہو مانگن جس دلی کے اختیار کرنے سے بلکہ خود اس پر کے تصرف کی ضرورت ہوگی تو ان امور میں  
اس پر کی عبادت (قول اور تصرف) کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً وصیت کیونکہ وصیت میں دلی اس کا نائب نہیں ہو سکتا، لہذا اس پر کے  
قول کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا اس میں اس وجہ سے کہ پر مرنے کے بعد دلی سے مستثنیٰ ادا کرنا ہے۔ حنفی کے نزدیک وصیت کرنا  
اس پر کو باطل ہے اس وجہ سے کہ اس میں دلی کا نہ لیں ضروری ہے اور وصیت کے ذریعہ بصورت حتمی ملکیت کا ختم کرنا ہے عام  
سے کہ وہ برکی صورت سے ہو یا غیر برکی صورت اور عام ہے اس کا انتقال بطریق کے بعد ہو یا بطریق سے قبل۔ دوسری مثال  
والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ رہنے کو اختیار کرنا جبکہ والدین کے درمیان طلاق وغیرہ کی وجہ سے تفریق ہوگئی اور والدہ کی ہی  
دولت سے خرم ہوگئی سات سال کی عمر کے بعد تو یہ جس کو اختیار کرنے کا وہ معتبر ہوگا۔ یہ دوسری مثال اس نوع کی ہے کہ دلی کے  
اختیار کرنے سے، پر کہ نفع حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کو خود اختیار نہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس مسئلہ میں بھی احباب کا اختلاف ہے وہ  
فرماتے ہیں کہ پر کا یہ اختیار کرنے کا بھی حق نہیں بلکہ پر اب سے ساتھ ہی رہ سکتا ہے کیونکہ شرعی آداب والدہ کے ساتھ ہی رہ کر  
حاصل کر سکتا ہے اور لڑکی والدہ کے ساتھ رہے گی تا کہ نفس کے احکام حاصل کر سکے (البتہ بالغ ہو جانے کے بعد پر کا اختیار ہے)۔  
و یحصر دین۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ جس دلیل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک  
مسئلہ پر اختیار دیا تھا۔ (کذا فی المسئلۃ) تو وہ آپ ﷺ کی دلیل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک

کا دعائے کرنا زیادہ وقت رکھتا ہے اس کے اختیار کرنے سے ہر طہارت کے آپ غفلت پر ہونے سے بچاؤ کی دوسری دعا سے یہ امر ممکن نہیں۔

(فائدہ) شارح رحمہ اللہ نے جو جواب اس استدلال کو دیا ہے اس کے علاوہ ملہ، شارحین حدیث نے اور بھی جوابات دیے ہیں۔

ولما فرغ عن بيان الأهمية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال :  
والأمور المعترضة على الأهلية نوعان : سماوي، وهو ما ثبت من ليل صاحب الشرح بلا  
اختيار العباد فيه، وهو أحد عشر: الصغر، والجون، والعته، والسيان، والنوم، والإغماء،  
والرق، والعرض، والمحيض، والنفاس، والسوت، وبغده، يعني المكتسب الذي ضد  
السماء، وهو مبيحة: الحجل، والسكر، والخير والفسق، والمغف، والخطا والأكراه،  
وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي، فيقول: وهو الصغر إنما ذكره في الأمور  
المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة، لأنه ليس مدخل في حاشية الإيمان؛ لأن آدم عليه  
السلام خلق شافيا غير صبي، فكان الشبا عارضا في أولاده، وهو في أول أحواله كالجنون،  
بل أدنى حال منه، ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا تعرض الإسلام على أبيه، بل  
يؤخر إلى أن يعقل الصبي نفسه، فيعرض عليه، وإذا أسلمت امرأة المجنون تعرض  
الإسلام على أبيه، فإن أسلم أحدهما يحكم بالإسلام المجنون نكاحا، وإن أبقا يفرق بينه  
وبين امرأته، ولا لائحة في تأخير العرض؛ لأن المجنون لا مباداة له، فيلزم الإضرار بالمرأة  
مسلمة تكون تحت كافر، وهذا لا يجوز، لكنه إذا عقل، أي صار عاقلا، فقد أصاب ضررا  
من أهلية الأداء يعني الفاصرة لا الكاملة ليغادر صغره، وهو عذر، فيقتضيه ما يحتمل  
المسقوط عن البالغ من حقوق أهله كالعقوبات والحدود والكفارات، فإنها تحتمل المسقوط  
بالأعذار، وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها، ولا تمسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أذاه  
كان فرضا، فيترب عليه الأحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته  
المشتركة، وحرمان الميراث منها، وجريان الإرث بينه وبين أقاربه المسلمين.

(ترجمہ و تشریح) : اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد ان امور کا بیان شروع فرما رہے ہیں کہ جو اہلیت پر  
معرض ہو سکتے ہیں اور اہلیت کیلئے مانع اور رکاوٹ بن سکتے ہیں جس سے کہ اہلیت اپنی حالت پر برقرار نہ رہ سکے، مثلاً موت کہ  
یہ وجہ کی ایست کو زائل کر دیتی ہے اور نیز کہ یہ اس کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے، جب تک کہ تکلف حالت نوم پر ہوگا۔  
الاعراض یعنی کسی شی کے درمیان میں کہ جو مانع اور امور ہیں ایست پر ہر امور پر پیش آ سکتے ہیں جن کی وہ نہیں ہیں۔  
(۱) ہادی (۳) ہادی کی طرف۔

وہو جب پہلی دفعہ (حادث) ہے جو کہ شادی کی جانب سے پیش آئے اور اس میں بعد کو کوئی اختیار نہ ہووے گی، وہ ہیں۔





والصدقۃ ونحوہ مما فیہ نفع محض ، وقد مرّ هذا فی بیان الأهلۃ . ثم قوله : فلا یحرم عن المیراث بالانفصال عندنا نزع علی قوله : أن توضع عنه المیراث یعنی لو فصل الصبی موثرہ عملہ او خطأ لا یحرم عن میراثہ ؛ لأنه عقوبۃ وعہدۃ لا یستحقها الصبی . ولورد علیہ أنه إذا کان كذلك فلا ینبغی أن یحرم عن المیراث بالکفر والرق ؟ فأجاب عنه بقوله : یختلف الکفر والرق ؛ لأن حرمان المیراث بهما لیس من باب الجزاء ، بل لعدم الأهلۃ ؛ إذ الکفر والرق ینافی اهلۃ المیراث من المسلم المحرّر . والجنون ، عطف علی قوله : الصغر وهو آفة تحلّ بالضعاف یبحث یبحث علی أفعال خلاف مقتضى العقل من غیر ضعف فی اعضائہ ، وتسقط بہ العبادات المحتملة للستور لا ضمان المتعلقات ونفقة الأقارب والنفقة کما فی الصبی یعنیہ ، وکذا الطلاق والعقار ونحوہما من المضار غیر مشروع فی حقه . لکنہ إذا لم یعتد ألق باليوم عند علمائنا الثلاثة ، فوجب علیہ قضاء العبادات کما علی النائم ؛ إذ لا حرج فی قضاء القلیل ، وهذا فی الجنون العارضی بان یبلغ عاقلًا ثم یجنّ ، وأما فی الجنون الأصلي بان یبلغ مجنونًا ، فعدّ أبی یوسف حر بمنزلة الثوب حتی ینزل فی مضي الشهر فی الصوم أو قبل تمام یوم وليلة فی الصلاة لا یجب علیہ القضاء ، وعند محمد حر بمنزلة العارضی ، فوجب علیہ القضاء ، وقیل : لا یختلف علی العکس .

**(توضیح و تفسیر) :-** اور اس پر سے ارادہ ایمان کے لازم کئے جانے کو رد (ساقط) کر دیا جائے گا یعنی اس پر ایمان کا اثر کرنا لازم نہ ہوگا نیز اگر اس پر ایمان نے کچھ نہ مانا میں آخر ان میں کیا طریق کے بعد کھ شہادت کا اعادہ نہیں کیا تو دوسرے شہادہ

خاصہ کہلام یہ ہے کہ اس پر کو ذمہ داری سے بری قرار دیا جائے گا جس قدر احکامات مخلوق کو پیش ہیں علاوہ ارادہ اور کے وہ سب ہی اس کے ذمہ سے سزا دہ ہوں گے مثلاً عبادات مقربات ۔ البتہ نہ اور وہ جو غرض نہ ہوگا اور اگر ان اعمال میں سے کسی فعل کو عذر دیا تو وہ اس کا عمل قبول ہوگی حالانکہ اس پر ذمہ داری تھی اور اس سے مستافی تھا ۔

ولہٰذا من بعد جس قدر امور اس کے حق میں تھے بخش ہوئے بشعاعہ وہ نہ ہوں ان کو اختیار کر سکتا ہے مثلاً یہ صدقہ کا قبول کرنا اور اس کے پیش ہر وہ عذر جس میں اس کا دفع ہی ہو جس کی تحصیل اہلیت کی بحث کے تحت کر رہی ہے ۔

**فلا یحرم عن ۔** یعنی بعض اوقات کو کلمہ تحریر بیان فرماتے ہیں ۔ اصناف کے نزدیک اگر پر نے عمل یا فطاری ہے کسی صورت کو قبول کرنا تو یہ بیان قابل میراث سے محروم نہ ہوگا (جبکہ بالغ محروم ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ میراث سے محروم کہ اس سے اس پر ایمان کا ان کا اس کا شخص بذمہ قرار نہیں دیا گیا ۔ (کاملہ اتھا) ایک سوال یا اس پر ایک اشکال اور وہ یہ کہ ہے کہ جب میراث سے محروم نہیں ہو سکتا تو یہ بھی مناسب نہیں کہ کلمہ حریریت کی وجہ سے وہ میراث سے محروم ہو ؟ مصنف **فقط** نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا تکلمہ مع اس کے برخلاف کلمہ حریریت کی وجہ سے محروم من غیر ارادہ قرار دیا جائے اس وجہ سے کہ ان دونوں وجوہات کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اہلیت کا قائم نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ

کھڑا اور ریت (ظلمت) ایک مسلمان اور ایک آزاد کی میراث پانے کی اہلیت سے مرنے سے یعنی کافر اہل نہیں رہا ایک مسلمان کی میراث کا مستحق نہ اور یا جائے وراثی طرح ایک غلام اہل نہیں کہ کسی آزاد کا وارث بن سکے۔ کافر نخل مردہ کے ہوتا ہے وہ میراث کا مالک کہیں بن سکتا ہے اور نظام مالک ہوئی نہیں سکتا۔ لہذا وہ اس کے مالک کی جانب منتقل ہوگا جو کہ دوسرے پہلے باعث ضرر ہے۔

والجسورین: البصر پر اس کا مطلق ہے اور محض زمین سے دوسری قسم ہے جنون وہ ایک ایسی آفت ہے جو کہ اس کے دماغ پر آ پڑتی ہے جو اس کو عقل سے خالی کر دیتی اور آئندہ کبھی سے مافک وہ اس سے اعضاء میں کمی قسم کا ضعف نہیں ہوتا۔ یعنی یہ آفت ضعف جسمانی کی وجہ سے نہیں آتی اس کے بغیر بھی آ سکتی ہے۔ اس حالت کی وجہ سے وہ عبادت جن کے ساتھ ہونے کا امکان ہے مطلق ہو جائیں گی اور جو چیزیں اس سے پاک ہو جائیں گی ان کا حوالہ اس دماغ پر نہ ہوگا اور نہ القارب کا فتنہ واجب ہوگا اور نہ وجہ واجب ہوگی کہ جس طرح بیکار والدین پران چڑوں کا، جب نہیں ہوتا وراثی طرح طلاق آزاد کی اور اس کے مثل مردہ امر جو کہ جس کے حق میں نقصان نہ ہو اور وہ ضرر نہ ہو اس سے حق میں دو گنی ہتیر نہ اس کے۔

ولکنہ فیہ اور یہ قسم اس وقت ہے جبکہ جنون میں اعتدال ہو اور اگر اس میں اعتدال نہیں ہو سکتا بلکہ مدت کیلئے جنون لاحق ہوتا ہے تو اب اس دماغ کو قائم کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔ عہدے احناف ثلاثیہ نزدیک۔ لہذا اس پر اتفاق کے بعد (مثل نام) کے عبادت کی قضاء بھی واجب ہے، اس وجہ سے کہ کفیل کی قضاء میں کوئی حرج اس پر نہ ہوگا اور یہ عقل میں اس وقت ہے جبکہ جنون ماضی ہو یا ہی صورت کہ وہ جب اپنے مواضع تو مائل تھا۔ بطور کے بعد چونکہ وہ جنون اصلی ہو تو یہ وقت بطور علی بود و چونکہ تو حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ کے حکم میں ہے لہذا اگر وہ ایک ماہ سے قبل صحت یاب ہو گیا مردہ کے حکم میں اور ایک دن رات سے قبل صحت یاب ہو گیا، نماز کے باب میں تو اس پر قضاء واجب نہیں اور اگر صحت کے نزدیک اس پر جنون ماضی کے حکم میں ہے لہذا اس پر قضاء واجب ہے اور بعض مسائل فرماتے ہیں کہ اختلاف اس کے ہے مگر ہے یعنی حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں۔

ثم أراد أن يبين حجة الاستداد وعدمه كيتبي عليه وجوب القضاء وعلمه، ولما كان ذلك أمراً غير مضبوط بين ضابطه يستخرج في كل العادات، فقال: وحجة الاستداد في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلاة عند محمد، يعني ما ثم نصير الصلاة مبناً لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جئنا قبل الزوال، ثم ألقا في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى يصير الصلاة متاً، فدخل في حجة التكرار وفي الصوم باستمران الشهر حتى لو ألقا في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني: أنه لو كان مطلقاً في أول ليلة من رمضان، فأصبح محضراً، لم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يضم إليه، فكان الإطالة والجنون فيه سواء، ولو ألقا في يوم من



غیرہ، و اعتناق عہدہ، و بصرہ منہ قبول الہیہ کما یصح من الصبی، لکنہ یمنع العہدۃ، فلا یمصح طلاق امرئہ، ولا اعتناق عہدہ أصلاً، ولا بیعہ، ولا شراؤہ ینون بذی الثمن، ولا یطالب فی الوکالۃ بتسلم المصح، ولا یرد علیہ مال العبد، ولا یؤمر بالخصومۃ۔ ثم أورد علیہ أنه إذا کان كذلك لیبغی أن لا یؤخذ المحتوہ بضمان ما استهلك من الأموال؟ فأجاب عنه بقولہ: وأما ضمان ما استهلك من الأموال فلیس بعہدۃ، وكونہ ضیاً، أو عہدۃ، أو محتوفاً لا ینافی عصمة المحلل، یعنی أن ضمان المال لیس بطریق العہدۃ، بل بطریق جبر ما فرقہ من المال المعصوم، وعصمۃ لم تنزل من أجل كون المستهلك ضیاً أو محتوفاً بملک حلق فی اللہ، فإن ضمانہا إنما یجب جزاءً لتکافؤہ فی دون المحال، وهو موافق علی کمال الفصل

(تقریرہ و تشریح)۔ سار حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر مسائل کا احکام مقام مکمل (تمام) کے ساتھ ہے، مختلف کی سیاحت اور مختلف سے خرچہ خرچ کرنے کی فرض ہے، وہ اس قدر غلو نہیں ہو بلکہ اس کے بعد اس عبارت کا مطلب مکمل کی عبارت پر ہے، فقہور مکمل کا مطلب یہ ہے کہ وہ وقت جو کہ مکمل میں نکل کر ثابت کر دے جس کی چیز سے اس شخص کے کام میں نہ ملے، تو نے گئے کہ اس شخص کا بعض احکام مبالغہ کے مشابہ ہو جائے اور بعض حصہ دینے والوں کے شخص ہو۔ پس ایسا شخص بھی مکمل پر ہے کہ مکمل مکمل سے موجود ہونے میں اور غلطی کے واقع ہونے میں اس قول کے مطابق نہیں کہ بعض علماء نے اختیار فرمایا ہے اور وہ فقہی کی احکام میں مکمل پر ہے کہ ہے۔ چنانچہ اس شخص کے قول مکمل کی سمیت کو یہ کیفیت مانع نہ ہوگی نیز اس شخص کی عبادات، اسلام، مالی کی فرد تکلیفی کیلئے دوسرے کو تکلیف پہنچانے اس کے مانع نہ ہوتے اور دوسرے کے تمام کو تو نہ ہو کہ سب درست ہیں اور اسی طرح سے یہ قول کہ اس شخص سے بھی درست ہے جیسا کہ فقہر پر ہے یہ سب اسرار درست ہیں۔ البتہ یہ کیفیت لازم (ضروری) کو مانع ہے۔ اس وجہ سے کہ اپنے شخص کی ذمہ داری (تجسس ہونے کی وجہ سے) اجراء کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ مختلف گردانہ جاسکتا ہے۔ پس اپنے ذمہ کو طاق، اور بظاہر اپنے تمام کو آزاد کرنا اسلام درست نہ ہوگا یعنی تاخیر نہ کرنا اسلام کی اجازت اور دینی کی اجازت کسی بھی اور صورت میں مستحسن نہ ہوگا اور خرید و فروخت کر دہی کی اجازت کے بغیر مستحسن نہ ہوگا اور اگر کسی دوسرے شخص کا مکمل برائے گئے ہے تو اس سے بچنے کے لیے دکنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور نتیجہ میں جیب کی وجہ سے اس شخص پر اس کی وادائیگی کی جائے گی اور نہ اس شخص سے (عینیت دیکھ کے) معاملہ کرنے، وغیرہ کرنے کا مطالبہ کیا جاسکے۔ اس تفصیل کے بعد ایک امکان واردہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ امکان یہ ہے کہ جب یہ ذمہ داری سے بری ہو جائے تو اگر اس شخص سے کوئی نقصان ہو جائے تو حضانہ کے مطالبہ کو بھی اس کے مانع میں سے بری کرنا مناسب نہیں معلوم ہوگا؟

جواب یہ کہ حضانہ حق ہے جس مال کو اپنے شخص نے ہاک کر دیا ہے اس پر حضانہ ذمہ دار ہونے کے اعتبار سے لازم نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے شخص کے محفوظ مال میں جو نقصان ہو گیا ہے اس کو پورا کرنا مقصود ہے اور اس شخص کا مال محفوظ ہو یا ختم نہ ہوگا اگرچہ ہاک کرنے والا بچہ ہے یا کم عقل شخص ہے۔ بلکہ مال کی حفاظت ہر حالت میں برقرار رہتی ہے قطع نظر اس بات سے کہ اس کو نقصان پہنچا نہ والا کوئی ہے، بخلاف حقوق اللہ تعالیٰ (مثلاً زنا وغیرہ) جس ان اسرار (موقوف) میں اجراء کا وجوب بطور جزاء



ہے اور اس کا راز غائب نہیں ہے۔ آیت اربعہ میں بھی اس کا بیان ہے کہ ایمان کا ثمر ہے کہ ایمان کرنے والے کو ہر شے سے بہتر اور خیر ہے کہ پیدا کر دینا ہے جس سے کہ عبادت کے لیے ہی عزت کرتے تھے جس سے کہ ایمان کرنے والے کی حالت میں تعمیر اور بنانا ہے اور یہ غفلت کو کمزور پیدا کر دیتی ہے جس کے نتیجے میں تیس میں بھول جاتی ہے۔ لہذا ایمان میں نفسیہ قوت کے وقت معاف ہے، اعتراف کے نزدیک (مختلف معترف امام شافعی رحمہ اللہ) کے جس کی تفصیل کی موقع پر مگر (جی) دوسری رکعت میں نیان جبکہ آیت دنی دوسرے آیت کے مشابہ ہوتا ہے اکثر اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ سلام کے علاوہ تمام بیعت مثل ثانی آیت کے سے اس وجہ سے نیان کے ساتھ سلام پھیرنا معاف ہے جب تک کہ اس نماز میں سلام کے بعد کلام نہ پڑھے اور عبادت کی قیہ۔ یہ آیت کی حالت کے بعد وہ نماز کے دوسرے ارکان میں نیان سلام پھیرے کو نماز کے بعد اس وجہ سے کہ تہجد کی حالت میں اکثر یہ نیان پیش آ جاتا ہے مگر یہ حالت تہجد اس کو نہیں ڈالتی۔ بخلاف دوسرے ارکان کے کہ اس کو یاد دلاتے ہیں کہ سلام پھیرنے کا یہ وقت نہیں، البتہ یہ سے ان چکیوں پر اگر یہ نیان (سلام) واقعی ہو یا تو وہ معاف نہیں۔

ولا يجعل عمل عتق في حقوق العباد فان تلف مال انسان تاسيا يجب عليه الضمان .  
والسوم عطف على ما قبله . وهو عجز عن استعمال القنطرة تعريف بالحكم والآخر . وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار . فلوجب تأخير الخطاب . ولا يمنع التوجوب . لينت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت . ولا يثبت عليه وجوب الإقراء لعدم الخطاب في حقه . فان اتته في الوقت يؤذي . ولا يقتضي . وبالي الاختيار حتى بطلت عبارته في الإطلاق . والعتق . والإسلام . والرفقة . فلو طلق . أو اعتق . أو أسلم . أو أوتد في الزم لا يثبت حكم شيء منه . ولم يتعلق بقراءته . وكلامه . وفيه فقه في الصلاة حكم . فإذا قرأ أثنائه في صلاته لم تصح قراءته . ولا بعد قراءته . وركوعه . وسجوده لصدره ولا عن اختيار . وكذا إذا كنتم في الصلاة لم تفسد صلاته ؛ لأنه ليس بكلام حقيقة . وإذا فقه في الصلاة لا يكون حذفا ناقضا للوضوء .

(ترجمہ و تفسیر) یہ رہنمائی حقوق العباد سے دیکھیں۔ ہے جس اگر کسی کسی کے۔ نہ وضو کر دیا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔ و سوم عطف علی ما قبلہ۔ وهو عجز عن استعمال القنطرة تعريف بالحكم والآخر۔ وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار۔ فلوجب تأخير الخطاب۔ ولا يمنع التوجوب۔ لينت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت۔ ولا يثبت عليه وجوب الإقراء لعدم الخطاب في حقه۔ فان اتته في الوقت يؤذي۔ ولا يقتضي۔ وبالي الاختيار حتى بطلت عبارته في الإطلاق۔ والعتق۔ والإسلام۔ والرفقة۔ فلو طلق۔ أو اعتق۔ أو أسلم۔ أو أوتد في الزم لا يثبت حكم شيء منه۔ ولم يتعلق بقراءته۔ وكلامه۔ وفيه فقه في الصلاة حكم۔ فإذا قرأ أثنائه في صلاته لم تصح قراءته۔ ولا بعد قراءته۔ وركوعه۔ وسجوده لصدره ولا عن اختيار۔ وكذا إذا كنتم في الصلاة لم تفسد صلاته؛ لأنه ليس بكلام حقيقة۔ وإذا فقه في الصلاة لا يكون حذفا ناقضا للوضوء۔

نہیں اور اعتبار بھی نہ رہے گا۔ چنانچہ طلاق اور تفریق اور اسلام کا اثر اور عہد ہونا میں سب امور میں اس کا قول مستحضر رہے گا بلکہ باطل ہوگا جس اگر حالت نوم میں طلاق دینی اور نکاح یا اسلام قبول کیا عہد ہو گیا تو یہ سب مستحضر ہوں گے اور اس پر اذان نام نافذ نہیں ہوگا۔  
 ولیم بن عبد اللہ: ایہ اور غرض نماز کی حالت میں اگر کوئی کلمہ کہے تو اس کی قرأت مستحضر نہ ہوگی اور نام کا قیام۔  
 روئے بخود کا اعتبار نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ افعال بغیر اعتبار کے صادر ہوتے ہیں اور ایسی طرح اگر تم نماز میں کلام کر کے تو نماز قاصد نہ ہوگی اس وجہ سے کہ یہ حقیقہ قائم ہے ہی نہیں اور اگر نام نے نماز میں تہجد لگا دیا تو یہ قصد ناقض نہ ہوگا۔

والإغماء، عطف علی ما قبلہ، ولما کان مشتبہا بالجنون عرفہ للامتناع، فقال: وهو ضرب من ضرب وفوت قوة یضعف القوى ولا یزول المحمی، ای العقل، وبخلاف الجنون، فإنه یزولہ، وهو کالوم حتی یطفت عباراتہ، بل أشد منه، ای بل الإغماء أشد من النوم فی فوت الاختیار، فکأن حدًا یکمل حال، ای سواء کان مضطجعًا، أو متکئًا، أو قائمًا، أو قاعًا، أو راکعًا، أو ساجدًا، بخلاف النوم، فإنه لا یفرض إلا إذا کان مضطجعًا، أو متکئًا، أو مستندًا، لا ما إذا کان قائمًا، أو قاعًا، أو راکعًا، أو ساجدًا، وقد یحتمل الامتناع وإن کان الأصل فیہ عدم الامتناع، فإن لم یمنع الحق بالنوم فی وجوب قضاء الصلاة، وإن امتنع فیلحق بالجنون، فیسقط به الأداء، کما فی الصلاة إذا زاد علی يوم وليلة باعتبار الصلوات عد محمداً، وباعتبار الساعات عدہما کما بیّن فی الجنون، وعند الشافعی إذا أغشى علیه وقت صلاة كاملة لا یجب القضاء، ولکنا استحسننا بالتفرق بین الامتناع وعلمہ، لأن عمار من یأسر رضی اللہ عنہ أغشى علیه یوماً وليلة، فقتضی الصلاة، وإن عمر ورضی اللہ عنہما أغشى علیه اکثر من یوم وليلة، فم یقتضی الصلاة، وامتداده فی الصوم نادر، فلا یعتبر حتی لو أغشى علیه فی جمیع الشیخ، ثم أفاق بعد مغیره بلزمه القضاء، وإذا کان امتداده فی الصوم نادرًا قفی الزکاة الوفی أن ینظر استمراره الحول.

(تفسیر) (توضیح) :- اغماء، باطل پر محض ہے اور یہ چھٹا رمضان ہے چونکہ یہ جنون کے مشابہ ہے انبیاء کی ہے۔۔۔ اس کی تفسیر یہ بیان کی ہے۔ اغماء ایک قسم کا مرض ہے اور فوت کا فوت ہو جانا جس سے کہ کوئی کزور ہو جاتے ہیں اور عقل کو زائل نہیں کرتی بخلاف جنون کے کہ وہ عقل کو زائل کر دیتی ہے اور اغماء نوم سے بھی زیادہ بھاری ہے۔ اعتبار کو ضائع کرنے میں جو کہ ہر حالت میں حادث ہے اور وہ دیکھا ہوا ہو، نیکے لگائے ہوئے ہو، بیٹھا ہو، کھڑا ہو، یا کھڑا ہو، جو کہ ہر حالت میں اور ہر وقت میں احوال میں سے کسی بھی حالت میں اگر غما طاری ہو جائے تو نماز کیلئے حادث ہوگا تکلف نوم کے کہ وہ ناقض اس وقت ہے جب کہ چت لیٹ رہے ہو یا تہجد رکوع یا تکبیر لگائے ہوئے ہو یا کسی شی سے خبردار لگائے ہوئے ہو اور اگر ہر حالت قیام، قعود، تشہد، رکوع و قعود میں نوم آجائے تو ناقض نہیں، یہاں غما نوم کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی مثل وہی تھا ہے اور غما میں امتداد کا خیال ہے اگرچہ اصل اس میں امتداد کا نہ ہونا ہے۔ لہذا اگر امتداد پانچ یا کیا تو نوم کے ساتھ والا شی ہوگا اور امتداد تحقیق ہو گیا تو جنون کے ساتھ لائق ہوگا اولی صورت میں نماز کی قضا واجب ہے اور دوسری صورت میں واجب نہیں، بلکہ غما









وَقَالَ: يَا عَفْرَتُ اِنَّ اَمْرًا مَعْرُوفًا لَمْ يَكُنْ فَرًّا. تے ہیں کہ اتفاق کے معنی میں ملکیت ہو نہ ازل کر یا حق کو ثابت کرنا اور ازل کو ملک تقسیم کو قبول کرنا ہے اور اس کا فرق یہ ہے کہ اس مال اس پر سب و سجدہ نہ ہو نہ حق اور امام اعظم رحمہ اللہ نے جو تقریر فرمائی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کر کے مال اپنی ملکیت میں (اپنے حق میں) تصرف کر رہے ہیں جو اس مال میں ملک ہے اور واجت بحین توقوف کرنے کی ملکیت رکھتا ہے نہ کہ وہ ملکیت یا حق جو حق اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں تصرف نہیں کر سکتا۔ ملک ملک کے ذرا سے دولت رکھتے ازل ہو جائے گی اور جبہ دولت ازل ہو گئی اس کے جو حق ثابت ہوگا، واسطہ ہی ازل ملک کے واسطہ اور زید سے سترہ حق جس میں اس کی قریب عمر کو زید کرے یا زید اور واسطہ ہے اس کی آزادی کا۔

والسرق بمانفی مالکۃ المال لقيام المملوکیۃ فیہ حال کونہ مالا، فلا تجتمعان، لان المالکۃ بہۃ القدور، والمملوکیۃ سلفۃ العجز، وقیل: فیہ محبت، لانه لم لا یجوز ان یجتمعا فیہ من جہتین مختلفتین، فالمملوکیۃ تکتون فیہ من جہۃ العالیۃ، والمالکۃ من جہۃ الادمیۃ. حتی لا یملک العبد والمکاتب التصری، ای الاحد بالتصری، وھی الایۃ النبی نو انہما واعددتھا للوطی، وإن اذن لیمال المولیٰ بذلک، وبما خص المکاتب بالذکر مع ان السد ثمر ایضا کذلک؛ لانه صار احق بمکاتبہ بذلک، فلیوم ذلک جواز التصری، فانزال الوهم بذکرہ. ولا تنسخ منہما ختہ الاسلام حتی لو حین یقع ندلا وإن کان یادن المولیٰ؛ لان منالہما فیما ستری لشلایۃ والعیام تبقی للمولیٰ، ولا تکتون لیمال فدرۃ علی انانہ، بخلاف الفقیر اذا حین، ثم استغنی حیث یقع ما اذی عن الفرض؛ لان ملک المال لیس بشرط لذاتہ، وانما شرط للتمکن عن الاداء. ولا یافی مالکۃ غیر المال کالتکاح والسم، فبانہ مالک للتکاح، لان قضاء شہوۃ البرح فرض، ولا سبیل لہ الی التصری، فتبین التکاح، ولکنہ موقوف علی رضا المولیٰ، لان النہر یتعلق بوفتہ، فباع فیہ، وفی ذلک بخر، نسولی، فلیعید من وضائہ، وکذا ہو مالک للعدہ؛ لانه محتاج الی البقاء، ولا یقاء بلا بد، ونہذا لا یملک المولیٰ بخلایف دعو، وصح إقرار العبد بانفصاص؛ لانه فی ذلک مثل الحر.

(ترجمہ و تشریح) :- اردو میں مال کی ملکیت کے معانی سے پائیں جو کہ ملکیت تہ ہے اس کا نام (رقش) میں اس وجہ سے کہ وہ رقیق (خود) مال ہے۔ لہذا اردو میں مالکیت اور ملکیت ایک جگہ میں نہیں ہو سکتیں یہ یہ ذیل ایک دوسرے کی ضد ہیں کیونکہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور ملکیت عاجز ہونے کی علامت اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ایک تقصیر ہے۔ کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس (رقش) میں مالکیت اور ملکیت دونوں میں اول مختلف اعتبارات سے اور دوا اعتبارات سے ہیں کہ رقیق میں ملکیت ہو مالیت کی جہت سے (کہ وہ کسی دوسرے سے مال ہے) اور ملکیت اور آدمیت کی جہت سے (کہ یہ خیر کا مالک ہو نہ آزاد ہے اور کن وجہ ملک ہے) جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت قدرت پر موقوف ہے، اور ملکیت مقرر ہو گئے ہوئے ہے، اب ظاہر ہے کہ ایک حق عاجز بھی ہو اور قادر بھی یہ دونوں کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جو کہ ایک اور سے کسی ضد ہے اس جواب کے مال ایک جواب ہے جس کو صاحب القیاس نے اختیار کیا ہے کہ یہ عمل اجناس ہے۔



من المستعین کالجہ لغا فی ایمان فضاہر، واما فی الاحترار فی دار الاسلام؛ فلیتبع مع للمولیٰ،  
لہذا کان المولیٰ محرواً فی دار الاسلام کذلک العبد ایضاً محرواً فیہ ایضاً بالاسلام أو بعلو النعمہ.

**(ترجمہ و تشریح)**۔ اور حق کمال پرہیز کی حالت کے بانی ہے جو کہ انسان کی شرافت و کرامت کی طبیعت میں  
ہے یعنی انسان کی شرافت و کرامت جس اور ہیکل میں تصور شد آزاد پرہیز کی ہے رقیبت میں اور جب کہ اس کی طبیعت میں  
نور کی ذلت ہے اور جس میں کمال شرف ہے جو کہ ایک اور سے کے بانی ہے، ابتداء میں نہیں ہو سکتے۔ کساحہ، یہ یعنی رقیبت کا  
دوسرے نفس ہوتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکتوب نہ ہوگا، اس وقت تک اس پر دین کا جواب قبول نہ ہوگا اور نہ رقیبت کی کافران  
میں دلی ہوگا اور عقل آزاد کے رقیبت کیلئے صورتیں طالی میں کی آزاد کیلئے چار طالی ہیں اور رقیبت کیلئے اس کا نصف اور رقیبت میں  
کے محفوظ ہونے میں موثر نہ ہوگی، یعنی رقیبت سے اس کے کہ کی حفاظت ذوق نہ ہوگی بلکہ بہتار، اس کام کثرت، یہ کیا جس  
موجب ایک آزاد کا ہوتا ہے جو کہ ہم اس کی حفاظت ایمان کے ساتھ ہے، لہذا جو نفس سوچے ہوگا اس کے قائل کو جو رعایت کر دے گا  
اور اس پر کفار و واجب ہوگا۔

والمستعین معہ فی دار الاسلام کذلک العبد ایضاً محرواً فیہ ایضاً بالاسلام أو بعلو النعمہ۔  
اور الاسلام میں۔ لہذا جو نفس مسلمانوں میں سے دار الاسلام میں قبول کر دیا گیا تو اس کی ریت واجب ہو جاتی ہے اور تمام اس  
کے قائل پر۔ لہذا وہ اس شخص کے جو دار الحرب میں ایمان لایا اور اس نے دار الاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی تو اس کے قائل پر  
کفارہ کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا نہ دین اور نہ قصہ اس کیونکہ اس مسلمان کیلئے جس نے ایمان کی ہجرت نہیں کی تو اس کی ہجرت  
موجہ تہ ہے، عصمت موقوف نہیں ہے اور عیدان دونوں عصمتوں میں شام آزاد کے ہے۔ ایمان میں یہ مماثلت تو ظاہر ہے۔ البتہ  
دار الاسلام میں ہجرت کے اعتبار سے اس پر دین کر دیا گیا ہے بالک کے جب دار الاسلام میں محفوظ ہوگا تو اس کا تمام بھی  
محفوظ ہوگا اور یہ محفوظ ہوگا کہ کیا تو اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے یا عید کی وجہ سے یعنی وہ ایسی ہے کہ اسلام قبول نہیں کیا  
وہی بن کر رہ قبول کر لیا۔

وإسماء يؤثر فی قبعتہ، أخر إسماء يؤثر لرق فی نقصان قبعتہ حتی إذا بلغت قبعتہ عشرۃ  
آلاف دوہم یبغی غز یفقد مہ عشرہ ذراہم حطاً لمرقبہ عن مرتبہ العز و لہذا ای  
لکون العبد مثل الحر فی الحصۃ یقتل الحر بالعدۃ قصاصاً عندما؛ إذ قد وجدت المساواة  
فی المعنی الأصلی الذی ینسب علیہ القصاص، و الذکرات الأخر صفۃ رائدۃ فی الحر لا  
یتعلق بها القصاص کما یجری ذلک فیما بین الذکر والأنثی، وإن کان یتفقد بدل دمہا  
عن بدل دم الذکر، وعد الشافعی: لا یقتل الحر بالعدۃ لعدم اعلیۃ الذکرات الإنسانیۃ،  
فمتبع القصاص لعدم المساواة وصح إسماء المأذون، عطف علی قوله: یقتل ای ولأجل  
کون العبد مثل الحر فی الحصۃ صح إسماء المأذون بالقتال لا بالمأذون فی التجارۃ  
للتکثر ذ؛ لانه لما أذنہ المولیٰ بالقتال صار شریکاً فی النعمۃ، فالأمان تصرف فی حق  
نفسہ لہذا، ثم یکون فی حق غیرہ ضماً، وإسماء بالمأذون، لأن فی إسماء المأذون

خالد بن ولید، فبعد انی حسبہ لا یصح؛ لانه لا حق له فی الجہاد حتی یکون مستظافا حق لعمہ،  
وعبد محمد والشافعی یصح امامہ؛ لانه مسلم من اهل بصرة الفین، ولعلہ فیہ یکون  
مصلحة للمسلمین.

**(ترجمہ و تشریح)** - اور حق ہوتا اس کی قیمت میں نذرانہ از موافقتی اگر کسی رقیب کی رعیت کی ہزاروں اہم تک  
دو جانے کی تو برابر ہے کہ اس میں سے ایک اور بعض کم کر دیا جائے تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد سے کم نہ رہے۔ اس  
ہزاریت میں ایک انسان کی قیمت لگائی گئی ہے اب اگر کوئی غلام متبادل ہے تو اس کی قیمت اس کی قیمت ہے مگر یہ قیمت  
اصل قیمت سے زیادہ ہوگی لہذا ایک دو ہم کم کر دیں۔ یہی قیمت بھی ایک اور ہم کم کر دیں ہزار جب کہ اس متبادل غلام کی قیمت دس ہزار یا  
اس سے زیادہ گئی۔

والید بن خالد اور دیگر غلام آزاد کے پیش سے حفاظت میں (کہ دونوں کا رتبہ برابر ہے) تاؤ اور زنا وغیرہ سے کسی غلام کو قتل  
کر دیا تو غلام کے مال ایک اس آزاد کو قسم میں شامل کیا جائے گا جس سے کہ متبادل اعتبار سے دونوں کے قتل برابر ہیں اور  
شرافیت اگر موت پر آزاد میں مفت نذرانہ میں سے ہے تو ہر قسم کا دھوکہ نہیں، قصاص کا دھوکہ نہیں نذرانہ میں برابر ہے کہ  
انسان نے ان کو براہ روک دیا ہے جس طرح قصاص نہ کر اور سزاوت میں جاری ہوتا ہے کہ چونکہ موت کے دم کا بدلہ ہے نہ کہ کرے  
ہم کے باقتدار اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سزا کا نام کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ ہے کہ کرامات  
انسانی کی طبیعت میں مدد و ہم ہیں۔ لہذا ہم مصلحتات کی وجہ سے تم میں کشتی ہو گیا۔

وصحیح ہے اس کا مطلب بے تعلیٰ ہے۔ یہ بھی جس طرح عیدہ آزاد کے پیش سے ہم کی حفاظت میں اس امر سے کہ اپنے  
میں بھی مشرک آزاد کے ہے اگر کسی عیدہ سے کہیں اسے دیا جائے تو وہ دین میں گنہگار ہو جائے گا (مرد، عیدہ جو دین باطل ہو)  
عیدہ مالان کیا اگر دین دوسری چیز سے کہ وہ اس کے کف کے اس کو ایمانت قبول دے۔ اسی سے وہ اب دین میں گنہگار نہیں ہوگا  
دو گیا لہذا اگر اپنے حق (نہیت میں) تصدیق کرنا دینا ارادہ کرے اور دوسروں (غیر مسلم) کے حق میں تصرف کرے جو احسن  
عیدہ مالان کیا نہیں ہے یہ ہے کہ عیدہ مجبور میں اقبال ہے۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں، اس وجہ سے  
کہ اس کو جیوش کوئی حق نہیں، جس سے کہ اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ اپنے حق و مال کا کرے (مثلاً جب کسی بڑی کو  
انہی سے کہ تو مال غنیمت میں جو حصہ حاصل ہوئے والا تو وہ اب فتح ہو جائے گا) اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت امام  
شافعی رحمہ اللہ سے کہ نزدیک ان دینا درست ہے، کہ یہ ہے کہ وہ بھی مسلمان ہے اور اس پر بھی دین کی گرفت کرنا واجب  
ہے اور جب اس جہاد میں سے اس کا دینا ثابت تو کیا تو اس دین بھی درست ہوگا جس وجہ سے شاید ان دین مسلمانوں کے حق  
میں نفی اور مصلحت ہے۔

والفرار بہ بالحدود والنقصان، انی صحیح البرار العباد المأثورین بما یوجب الحدود  
والنقصان وإن کان یشرک فیہ المحجوبو ایضا؛ لأن البرارہ یصیر مملوکا حق نفسه الادی  
ہم العدم وإن کان خلاف مائیة المولی بطریق الضمن وبانسرقۃ المستملکۃ او القامۃ  
لیجب القطع فی المستملکۃ ولا ضمان علیہ؛ لانه لا یجتمع مع القطع، ویرد العان فی

الفاخذ إلى الصروق هو يقطع. وهذا كله في المأذون وفي المحذور اختلاف. أي إن  
أفقر العبد المحجور ناسفة. فإن كان المال حائلاً فقطع ولا ضمان. وإن كان فائداً فإن  
صحة المولى قطع بيرة. وإن كذبه المولى فبعض اختلاف. فعند أبي حنيفة يقطع ويرد.  
وعند أبي يوسف يقطع ولا يرد. ولكن بعضهم مثله بعد الإتيان. وعند محمد لا يقطع ولا  
يرد. بل يضمن المال بعد الإعاق. ودلائل الكفاية في كتب الفقه

[illegible]

والمرضى. عطف على ما قبله، وهو حالة البقن يزول بها اعتدال الطبيعة، وأنه لا ينبغي أغلبية الحكم والعبارة، أى يكون أهلاً لوجوب الحكم والتعير عن العاصم بالعبارة حتى صح نكاحه، وخلافه، وسائر ما يتفق بعبارة، ولكنه لما كان سبب الموت، وأنه، أى والتحال أن الموت عجز خائش كان امراض من أسباب العجز، فثبتت الهبات عليه بانقضاء المسئلة، فيصلى قاعدة إن لم يقدر على القيام، ومستأنف إن لم يقدر على الثبوت. ولما كان الموت علة الخلاف، أى خلافة الواو، والغراء، في حاله كان المرض من أسباب تعلق حق الواو والغريم به، فكون من أسباب العجز بقدر ما يتعلق به صيانة الحق، أى حق الغريم، والواو، ويكون المريض محجوراً عن قدر الدين الذى هو حق الغريم، ومن الثمن الذى هو حق الواو، ولكن لا مطلقاً، بل إذا انقص بالموت، ويهوت من ذلك المرض، فحينئذ يظهر كونه محجوراً، ولكن يكون مستأنفاً إلى زواله، أى يقال

عند الموت: اسے محجور عن التصرف من لول المرض، حتی لا یؤثر المرض، متعلق بقوله: بعد ما یعلق به حیاتیۃ الحقنی ای ایضا یؤثر المرض فیما یعلق به حق الغیر، ولا یؤثر فیما لا یعلق به حق غریم و وارث، کالکاح بمعبر المثل، فإیه من الذوالع الأصلیة، وحقیقہم یتعلق فیما یفضل فیہا، فیصح فی الحال کل تصرف یحتمل الفصح کاتھبہ والمصححۃ، وهو البیع بأقل من النقص؛ إذ الموت مشکوک فی الحال، ولیس فی حقیقہ هذا التصرف فی الحال ضرر بأحد، فیصح أن یصح حقیقہ.

**ترجمہ و تشریح:**۔۔۔ اور مرض کا مختلف علی عنصر پر ہے۔ مرض کی تعریف:۔۔۔ وہ ایک حالت ہے جو کہ بدن پر پائی ہے جس کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے۔ جو اندہ ہے اور مرض سنانی ہے حکم کی اہلیت کے حق میں یعنی: جب حکم کیلئے مریض ایسی ہوتا ہے مرض کے آنے سے وہ ختم نہیں ہوتی اور اسی طرح مقاصد کی ادائیگی اپنے کلام (بیانات) کے ذریعہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ مریض کا کاح اور اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور ہر وہ کام جس کا قتل اس کی بیعت کے ساتھ وابستہ ہے سب ہی مستحرم ہوں گے۔ لیکن نہ البتہ جب مرض جب آجوتو کہ وہ نہ دراصل ایک موت غیر خالص ہے تو اس صورت میں مرض بھی سب مجزئہ سے ہوگا۔ لہذا عبادات کی ستر رحمت مریض پر قدرت ممکنہ کے اعتبار سے ہوگی، مگر قیام پر قادر نہیں تو بحالت قعود نماز پڑھے گا اور اگر قعود پر بھی قدرت نہیں تو (بیت، گروت سے) لیٹ کر نماز پڑھے گا اور جبکہ موت علت خلافت ہو۔ یعنی میت کے مال میں مرض خودہ کے حق کے متعلق ہونے کیلئے اس کے مال کے ساتھ یعنی مریض کے مال کے ساتھ ان کے حقوق وابستہ ہو جائیں گے اور اس واقعہ میں سبب مرض ہوگا۔ لہذا مرض ایک سبب بن جائے گا۔ مریض پر خبر کرنے کیلئے تجلہ اسباب میں سے یہ سبب ہی مقدمہ میں ہوگا جس قدر اس کے حق کا تعلق اس کے مال کے ساتھ ہوگا۔ اور اب مریض مجزئہ ہو جائے گا۔ قرض خودہ کے قرض کی تعداد کے مطابق (خودہ و جس قدر بھی ہو) اور وہ اس کے حق کی مقدار ہو کہ وہ وکالت ہے۔ لیکن یہ سبب علی الاطلاق نہ ہوگا۔ بلکہ اس وقت ہوگا جبکہ اس مرض میں موت واقع ہوگئی ہو جس کا عنصر موت کے وقت ہوگا۔ البتہ اس خبر کا اطلاق (اعادہ) ہو کہ موت سے قبل مال مرض پر یعنی یہ حکم لگایا جائے گا کہ اس خبر کا تعلق اس مرنے والے پر ایضا مرض سے ہے۔ حتیٰ مع اور یہ مرض مؤثر نہ ہوگا ان اشیاء (ان امور) میں جن کے ساتھ قرض خودہ اور وہ مال کا حق نہ ہو۔ مثلاً نکاح، مہر مثل: کیونکہ یہ جو انجی اصل ہے میں شامل وہ داخل ہیں اور ان کا حق حوالہ اصل ہے۔ جو چیزیں ذائد ہوا کرتی ہیں ان کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

حتیٰ البتہ:۔۔۔ ان بیعت کا تعلق مضمر مابقیہ بہ کے ساتھ ہے۔ اب بیعت کا مقصود یہ ہوگا یا نہ ہو۔ لیکن مرض مؤثر ہوگا ان اشیاء کے ساتھ کہ جن میں دوسروں کے حقوق کا تعلق ہے اور مؤثر نہ ہوگا۔ فیصح مع:۔۔۔ ان امور (نکاح وغیرہ) میں مرض کا کوئی اثر نہیں ہے۔ یعنی ایسا بھی اس مریض کا تصرف کرنا جن میں قرض کا تعلق ہے۔ مثلاً بیع اور وقف عبادت درست ہو جائے گا۔ اس وجہ سے کہ ان امور میں وہ مجزئہ نہیں ہے اور جب خبر نہیں تو تصرف درست ہے۔

فحالیۃ:۔۔۔ اصل قیمت سے کم میں بیع کر دینا یعنی حق کم کر دینا اور درست کیوں ہے اس وجہ سے کہ موت چھٹی تو ہے نہیں فی الحال بلکہ مشکوک ہے اور فی الحال تصرف کرنے میں مریض کی جانب سے دوسروں کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہذا مناسب سمجھا ہے کہ اب یہ تصرف جائز اور معتبر ہو۔



ثم يستفنى إن احتيج إليه، أى: إلى النقض عند تحقق الحاجة. وما لا يحتمل النسخ جعل كالمتعق بالموت، وهو المدبر كالإعقاب إذا وقع على حق غريم أو وارتد بآن أعتق عبداً من ماله المستغرق بالعين، أو أعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث، فعلمكم هذا المعنى: حكم المدبر قبل الموت، فيكون عبداً لى جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكفريات، وبعد الموت يكون حراً، ويسعى لى أبعده للفرار والورثة، وأما إن كان لى المال ولأه بالدين، أو هو يخرج من الثلث، فينفذ أعتق فى الحال لعدم تعلق حق أحد به. بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ، جوارب سزال مقدر، وهو: أنكم للتم: إن الإعتاق لا ينفذ فى الحال إذا وقع على حق غريم أو وارتد، ومع ذلك يجوز تم إعتاق الراهن عبداً مرمونا بتعلق به حق الموتى؟ فأجاب بأن إعتاق الراهن إنما ينفذ! لأن حق الموتى لى اليد دون الرقبة؛ إذ لى الرقبة بقى حق الراهن، وصحة الإعتاق لى على.

**(ترجمہ و توضیح)**۔ تم دفع اس کے بعد اگر ضرورت ہو تو تم (پیر اور محد یا مات) کو قتل کر سکتے ہو۔ اور جو شایع کا احوال نہیں، کھنڈن اس کو موت کے ساتھ ملنے کر دیا جائے گا اور وہ ملنے مدبر ہے، جس حق کے بقدر قرض خواہ کے وراثت کے حق پر واقع ہو جائے یعنی ان وراثت میں سے اگر کسی کا حق ختم ہوتا ہے تو جس طرح ملنے کو سنی کر کے اور ملنے کرنا ہوگی اسی طرح مدبر بھی کرے گا۔ مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو مالک نے اپنے مرنے کے بعد زادہ کرنے پر ملنے کر دیا ہو۔ انما دفع ہے: پیر صورت کے ایک شخص اس قدر مقرر ہے کہ اس کو آزاد کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ قرض خواہ کے قرض کی وراثت اس غلام کو فروخت کر کے کر: لازم تھا۔ یا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا جبکہ ایک تہائی مال کے حساب سے زادہ قیمت اس غلام کی ہوتی ہے۔ (حالیکہ بحالت مرض ایک تہائی سے زادہ کا تصرف کرنا اس کو جائز نہیں تھا) تو اس صورت میں اس آزاد شدہ غلام کو مکمل مدبر کے قرار سے دیا جائے گا کہ موت سے قبل جو حکم مدبر بنائے گا یہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا۔ چنانچہ آزاد شدہ غلام ہمارے احکامات میں جن کا تحقق حریت سے ہے (مثلاً شرائط) ان کو وہ مثل آزاد ہی کے ہوگا اور موت کے بعد وہ غلام آزاد ہوگا اور سنی کرے گا قرض خواہوں اور مدبر کا کچلنے اپنی قیمت میں۔

واما فی: البتہ اگر اس مرض کے پاس قرض کا مقدار کے برابر مال ہے یا وہ غلام ایک ٹکٹ سے زادہ نہیں ہوتا ہے تو فی الحال ہی اس پر آزاد کی کمال کا حکم جاری ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہیں ہے۔ بخلاف فی: یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے، غلام احناف کے نزدیک اگر غلام کی آزاد کی ایسی صورت میں واقع ہو جائے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو وہ آزاد کی قرار نہیں ہو اگر کسی مرض کے باوجود احناف نے جائز قرار دیا ہے۔ اگر دین نے مدبر مرمون کو آزاد کر دیا ہو جب کہ اس کے ساتھ مرمون کا حق متعلق ہے؟ معنی اس کا جواب دیتے ہیں کہ مرمون کا حق یہ سے تعلق رکھتا ہے آزاد کر دین کی محنت رہتی رہتی ہے۔ اس جواب سے دونوں کے حق میں واضح فرق ہو گیا۔ لہذا آزاد کی بھی مستحب ہوگی۔

والحیض والنفاس، معطوف علی ما قبلہ، ذکر ہما بعد المرحی، لانصالحما بہ من حیث کونہما علواً۔ وحسماً لا یعدمان الاہلیۃ، لا اہلیۃ الوجوب ولا اہلیۃ الاداء، لکان یبغی ان

لا تسقط بهما الصلاة والصوم، لكن الطهارة عنهما للصلاة شرط، وفي فرت الشرط فوت الأداء، وهذا مع ما ائق فيه القیاس النقل، وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم قضاء بحال القیاس، إذ الصوم بتأدی بالحدث والنجاسة، فیبسی أن يتأدی بالعوض والنفاس لو لا النقص، وقد نفرد من ههنا أن لا تؤدی الصلاة والصوم فی حالة الحيض والنفاس، باذن لا بد أن یفرق بین قضائهما، وهو: أن شرط الطهارة فيه خلاف القیاس، فلم یبعد إلى القضاء مع أنه لا حرج فی قضاءه؛ إذ قضاء صوم عشرة أيام فی ما بین أحد عشر شهراً ممكناً بضمین، وإن فرض أن یستوعب النفاص شهر رمضان كاملة فمع أنه قادر لا یط به أحكام الشروع أبشراً لا حرج فيه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد فی أحد عشر شهراً ممكناً لا حرج فيه بخلاف الصلاة فإن فی قضاء صلاة عشرة أيام فی كل عشرين يوماً معاً بطنی إلى الحرج غالباً، علی هذا نقضی.

(توضیح و تشریح :-) ترجمہ :- کیا مختلف بھی مانگے ہوئے اور اقسام متر متر میں سے یہ واقعہ اگر متر ہیں نہ رہاں، ہر دو کا بیان مرض کے بعد آئے ہے چونکہ اس کے ساتھ ان کو ایک گونا گونا سال ہے، یہ بھی روزوں متر میں اتصال کہتے ہیں، جن میں روز نفاص البیت کو عدم میں نہیں کرتے۔ نہ البیت و جب کو اگر روز البیت اور انکی کو ختم کرتے ہیں، لیکن مناسب ہے قہار کہ نماز واقع ہوئی اور نہ روزے لیکن نماز کیلئے طہارت چونکہ شرط ہے اور شرط کے فوت ہو جانے میں شرط (اور انکی) بھی فوت ہو جاتا ہے (اسی وجہ سے نماز فوت ہوگئی) یہ وہ قیاس ہے جو کہ نفس کے موافق ہے اور روزہ کی محنت کیلئے جنس و روز نفاص سے پاک ہو کر شرط قرار دیا ہے جو کہ نفس سے ثابت ہے خلاف قیاس ہے، نیز: بات حدیث و نبوت میں روزہ کی ان کی ہو سکتی ہے تو مناسب تھا کہ جنس و نفاص کی حالت میں بھی روزہ درست ہو جائے، اگر نفس نہ ہو تو (نہ نفس سے یا امر) ثابت ہے اور مذکورہ شخص سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز اور روزہ و ملت جنس اور نفاص میں ادا نہ ہونے کے اور جب یہ معلوم ہو گیا تو اسے لازمی طور پر ان پردہ کے درمیان فرق کرنا پڑتا ہے قضاء کے حکم میں اور و فرق یہ ہے کہ روزہ میں طہارت کا اور شرط ہے خلاف قیاس و نسیم فیہ فیذا نقض، میں یہ حکم شدیدی یہ وہ کہ قضاء کے وقت بھی طہارت کو شرط قرار دیا جائے کیونکہ جب کوئی حکم نفس سے خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اس کو کسی میں رد کرتے ہیں نفس سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ گیارہ ماہ میں اس پر ہم کی قضاء و شمار نہ ہوگی اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ایک، دو تک نفاص کی حالت جاری رہے تو گیارہ ماہ میں ایک، دو کے روزوں کی قضاء بھی ممکن ہے (حالات کے یہ ہے) جس پر شرع کے احکام کا رد نہیں ہوا اگر بخلاف، مع البیت نماز میں طہارت شرط ہوگی قضاء کیلئے اور ہر ماہ میں ہم کی قضاء و ملت کے حق میں حرج نہ لائے گی اس وجہ سے اس کو معاف کر دیا گیا اور اس کے ذمہ سے ساقط کر دیا گیا ہے۔

والصوم، عطف علی ما قبلہ، وهو آخر الامور المعترضة السماویة، وأنه یقالی الاہلیة فی احکام الدلیا معاً فیہ لکلیف حتی مطلبت الزکاة وصالو القرب عنہ، وانما یخص الزکاة أولاً دفعا لوجہ من یدفعہا عبادة مآلیة لا تعلق بفعل الصیة، فیزدیدا الرلی کما زعم الشافعی وذلک؛ لأن عبادة لا بد لها من الاختیار، والمقصود منها الاداء، دون

السمال، فلهی تسلی الصلاة والتسوی فی الطلآن. وإنما یبقی علیه العالم لا غیر، فإن شاء الله عفا عنه بفضلہ وکرمہ، وإن شاء غلبہ بعدله وحکمتہ، وهذا هو حال حق الله تعالیٰ، وأما حق العباد فلا یخلو إمان أن یشاء حقاً للغير علیه، أوحافاً له علی الغير، وأشاراً إلی الأول بقوله: وما شرع علیه لحاجة غیره، فإن کان حقاً متعلقاً بالعين یبقی ببقاء المملوکین یعلق به حق المملوین، والمسناجر یعلق به حق المستاجر، والشیع یعلق به حق العسری، والمردیعة یعلق بها حق المردوع، فإن هذه الأعیان یاخذها صاحب الحق أو لا من غیر أن تدخل فی التسلک، وتقسیم علی الغرماء أو الورثة. وإن کان ذنباً لم یبق بمجرّد الذمعة حیث یضم إلیها، أی إلی الذمعة، مال أو ما یؤکده الذم، وهو ذمعة الکفیل یعنی ما لم یشترک مالاً أو کفلاً من حضوره لا یبقی ذمہ فی الذم، فلا یطالب من أولاده، وإنما یاخذ فی الآخرة.

**(تفسیر وشرح)**۔ والسرور لا یغفیر فی الغل پر ہے اور بیچارہ اور مسکینوں سے گیارہویں حصہ اور غریبوں سے نو اور ستہ فی کمال کی مالیت کے متعلق ہے۔ ان احکام میں میں نے ساتھ تکلیف شرعی ذمہ داری کا تعلق ہے۔ چنانچہ زکوٰۃ اور جملہ عبادات (جو کرنا واجب الی ہوتی ہیں) یا غل پر پائی ہیں اور اس جگہ یا غل ہونے سے مراد ساتھ ہونا ہے اور زکوٰۃ کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ (در اصل میں ذکر سے) وہ بزرگوار ذکر ہے کہ بعض عبادت کا یہ خیال ہے کہ زکوٰۃ جو مذکور الی عبادت ہے، غل بیت کا اس سے کوئی تعلق نہیں، لہذا اولی اس کو ذکر کرنا ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ غل میں ہے اور اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ بھی عبادت ہے مثلاً نماز اور روزہ کے اور اس کیلئے بھی اختیار ضروری ہے اور اس میں حضور زکوٰۃ سے الگ ہے مال نہیں لہذا زکوٰۃ نماز اور روزہ کے برابر ہے ذمہ سے ساتھ ہونا ہے۔ (بابت اگر مرنے سے قبل وصیت کر دی تھی تو اس کے ساتھ مال میں سے ان کا ذمہ ہے اور زکوٰۃ کی نگرانی کرے اور زندگی میں جو فرض پائی ہو گئے تھے ان کا انہ اس کے ذمہ پائی رہے گا اور کچھ نہیں، جس اللہ تعالیٰ آ کر چاہیں گے تو معاف کر دیں گے اپنے فعل و کرم کے ساتھ اور اگر غریب و یتیم چاہیں گے تو غریب دے دیں گے اپنے بدل اور اپنی حکمت کے ساتھ۔ یہ تفصیل حق اللہ تعالیٰ میں ہے اور حقوق والد یا والدی اور صورتیں میں یا تو اس کے ذمہ اور ورنہ کا حق ہے یا اس کا حق دوسرے کے ذمہ ہے۔ حضرت مصطفیٰ ﷺ نے دل سے کہ اس عبادت میں یا ان فرمایا ہے۔ وما شرع علیہ من ذمہ اور جو کہ غیر کی ضرورت کی وجہ سے میں پر شروع آوے ہیں۔ میں اگر دلوں کی صورت ہے کہ حق کا تعلق میں کے ساتھ ہے (بیت کے غل کے ساتھ میں کا تعلق نہیں ہے) تو میں کی عبادت کے ساتھ اس کا بھی حق ہے۔ مثلاً مال میں ہونے سے اس کے ساتھ مرتبہ کے حق کا تعلق قائم ہوتا ہے اور وہی جس کو کرایہ پر لیا ہے، اس کے ساتھ مستاجر کا حق وابستہ ہے اور فی بیع اس کے ساتھ مشتری کا حق وابستہ ہوتا ہے، مال وہ بیت کس اس کے ساتھ رکھنے والے (مالک) کا حق وابستہ ہوتا ہے۔ جس میں اعیان کو ان اشیاء کا حق (مالک) انہ وہی حاصل کرے گا (اور) درحاضر خواہوں کا حق (میں) اس میں حاصل نہ ہوگا۔

وإن کسان ذمہ اور اگر وہ میں سے یہ دینا چاہیں اس بیت کے ذمہ پائی نہ رہے گا بلکہ اس کے نہ کے ساتھ حق ثلویث اختیار کرے گا۔ (اگر مال موجود ہے) یا اس کے ساتھ مال ہائے گاہ میں سے ذمہ نہ ہو جائے گا۔ مثلاً غل کے ذمہ ہوگا اگر مرنے

والے سے کفیل چھوڑ دے مگر نہیں ہے تو اب دین میں اس کی نواہ سے مطالبہ نہیں کیا جائے بلکہ غربت میں وصول کر لے گا۔  
 ولهذا ائى لأجل أنه لم يبق لى ذمته ذنب قال أبو حنيفة: إن الكفالة بالعين عن الميت  
 المفلس لا تصح إذا لم يبق له تكفيل من حالة الحياة؛ لأن الكفالة هى ضمّ الذمّة إلى الذمّة،  
 فإذا لم يبق للميت ذمّة معتبرة فكيف تنضمّ ذمّة الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال أو  
 كفيل من حالة الحياة، فإن ذمته كاملة، فتصحّ الكفالة منه حينئذ، وبخلاف ما إذا تشرع  
 سفهاء ذنبه إسان بدون الكفالة، فإنه صحيح، وقالوا: تصحّ الكفالة عن الميت المفلس؛  
 لأن الموت لم يشرع فهو ثا لمدفن، ولو بوء لثما حلّ الأخذ من المشرع، ولما بطلب به فى  
 الأعمرة، بخلاف العبد المحجور الذى يفرّ بالمدفن، لم تكفّل عنه رجل، فإنه يصحّ وإن لم  
 يكن العبد مطلقاً به قبل الحق؛ لأن ذمته فى حقه كاملة لحيناته وعقده، والمطالبة ثابتة أيضاً  
 فى الجملة؛ إذ يتصور أن يصدقه مراراً أو يعضده، فيطالب فى الحال، فلما صحت مطالبته  
 صحت الكفالة عنه، وليس يؤخذ الكفيل به فى الحال وإن كان الأصل وهو العبد  
 المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل.

(ترجمہ و توضیح)۔۔۔ لہذا، چونکہ اس کے بعد سے کہ میت کے ذمہ دین باقی نہیں رہا۔۔۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ  
 فرماتے ہیں کہ مفلس میت کے دین کی کفالت، بالقیس، ہوتی کیونکہ کفالت کے معنی ہیں۔۔۔ "مطالبة شخص ذمہ کے ساتھ دوسرے۔۔۔  
 ذمہ کو مثال کر دینا" نہیں بلکہ میت کیلئے ذمہ سترہ دینی ذمہ (کہ اس کے پاس مال نہیں ہے) کو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ جیسے  
 مثال ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کہ حالت زندگی میں کفالت ہو چکی تھی یا اس کا مال ہے تو اب چونکہ اس کا ذمہ مال ہو گا۔  
 نیز اس وقت (یعنی مرنے کے بعد) کفیل کا کفالت کرنے درست ہو جائے گا مرنے والے کی جانب سے۔ اب اگر کوئی شخص  
 از روئے احسان میت کے قرضہ کی ادائیگی بخیر کفالت کے کرے تو اب یہ درست ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک کفالت  
 میت غفلت کی جانب سے درست ہے، اس وجہ سے کہ موت دین سے ہوتی کرنے والی نہیں ہے شریعت کی جانب سے  
 (کیونکہ) اگر میت دین سے بری ہو جایا کرتی تو تہرہ دینے والے سے ہرگز طلال نہ ہوتا (مال کا کہ کرنا طلال ہے جو رطل ہے اس  
 امر کی کہ موت دین سے شرعاً بری نہیں کرتی) اور دوسری دلیل عدم بری کی یہ ہے کہ قیامت کے دن اس سے مطالبہ ہو گا۔ وگرنہ  
 بری ہو چکا تھا تو آخرت میں اس سے مطالبہ نہ کیا جاتا۔

مختلف ائمہ دین۔۔۔ اس کے بخلاف اگر عید گھر جو کہ دین کا اپنے ذمہ اقرار کرتا ہو اور پھر اس کے بعد اس کی جانب  
 سے کوئی کفالت کر لے یہ کفالت درست ہو جائے گی مگر پس غلام کی ذمہ کی سے قبل مطالبہ کرنے کا حق رکھتی نہ ہو گا۔ سوائے یہا  
 ہوتا ہے کہ یہ کفالت کیوں درست ہے؟ جواب لان ہم اس وجہ سے کہ اس غلام کا ذمہ اس کے حق میں مال ہے اس کی حیات اور عقل  
 کی وجہ سے ہماری اولاد مطالبہ بھی اس کے ساتھ ہوتا ہے اس صورت کہ اس کا مالک اس کی تعمین کر دے یا اس کو آزاد کر دے  
 اس وقت اس سے مطالبہ کر لیا جائے گا اور جب اس سے مطالبہ کیا جائے اور اس سے تو اس کی جانب سے کفالت کرنا بھی درست ہے۔  
 نیز مکمل سے دین (جس کا اس غلام نے قرضہ کر لیا ہے) مطالبہ فی اقول ہی کیا جائے گا۔ اگر چاہے اس سے (جو کہ عید گھر ہے) ان

الحال مطابق نہیں کیا جائے گا (جیسا کہ متاسی کی آزادی کے بعد) کیونکہ اس شخص کی طرف سے ہرگز نہ ہے (یعنی موجود ہے) یعنی عیال اور خوارا کیلئے کے حق میں وہ اپنے لئے کسی پالا یا بارا ہے۔ لہذا فی الحال مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

والسار إلى الناس بقوله: وإن كان حقا له، أي المشروع حقا فليتبع بقى له ما يقتضي به الحاجة، ولذلك قدم تجهيزه؛ لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من جميع الخواص ثم دونه؛ لأن الحاجة إليها نفس لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنها نوع، ثم وهابها من ثلثه؛ لأن الحاجة إليها أقوى من حق الورثة، والثلاثون منهم فقط، ثم وجب الميراث بطريق الخلالة عنه نظرا له؛ لأن روحه ينشقي بغيرهم، ولعلهم يوفون بسبب حسن المعاشي للعداء والصلفة له، فيصرف إلى من يصل به نسب، أي قرابة، أو سب، أي زوجة، أو دينا بلا نسب أو سب، يعني يوضح في بيت المال يقتضي به خواص المسلمين، ولهذا، أي ولأن الموت لا ينال الحاجة بنت المكتابة بعد موت المولى، وبعد موت المكتاب عن وفاء، فإذا مات المولى وبقي المكتاب حيا يورث المكتابة إلى ورثته لاحتياج المولى إلى الولاء وبطل المكتابة، وكذا إذا مات المكتاب عن وفاء إلى مال وأب لبطل المكتابة، وبقي المولى حيا يورث الوفاء ورثة المكتاب إلى المولى لمعجنته إلى تعصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته، ويعتق أولاده المولودين والمعتقون في حال المكتابة، ويعتق هو في آخر جزء من أجزاء حياته، وإنما قلنا: عن وفاء؛ لأنه إذا لم يترك وفاء لا يبقى لأولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤذوه إلى المولى.

**ترجمہ و تشریح:**۔ اشارت ہے کہ اصل میں حق العیال اور وصیت مذکور ہوئی ہیں ان میں سے قسم اول کی تفصیل رقم کرنے کے بعد قسم دہی کی ابتدا کرتے ہوئے اشارہ فرمایا کہ اگر میت کا حق جو کہ اس کیسے شروع ہے تو وہ حق اس کیلئے باقی ہے، جب تک میت کی عیال نہ ہو، یعنی وہ اس وجہ سے میت کی تجہیز کو مسترد رکھا گیا ہے۔ یعنی جس قدر حقوق ہیں ان میں سے سب سے مقدم حق یہ ہوگا کہ اس کی تجہیز و تکفین کی جائے۔ اس کے بعد دین وغیرہ کی بات کی ہوگی۔ اس وجہ سے کہ تمام ضروریات میں سے تجہیز کی ضرورت زیادہ قوی ہے۔ تجہیز کے بعد اس کے دیون ہیں لیکن بری الذمہ ہونے کیلئے اس کی شہادت زیادہ اہم ہے، بخلاف وصیت کے کہ وہ تو ایک احسان ہے۔ اس کے بعد میت کی بیوی و بیٹیں ہیں جو کہ اس کے ایک سمت میں رہتی ہیں اس کی جائے کی نگہداشت، کے حق کے مقابلہ میں یہ حق زیادہ قوی ہے، صرف ارث کا حق وراثت کا ہے۔ اس نے بعد وراثت سے پہلے ہی اور یہ میراث میت کی بہ نسبت خلافت کے طور پر ہے۔ جس میں میت کے نفقہ کو پیش نظر رکھا گیا ہے یہ کہ میت کی عیال نہ ہو، اس کو بھی عیال ہے، ارث کا حق عیالیت، میراث ملنے سے کہ ارث میراث کا صلہ حاصل کرنے کی، عیالیت بہتر ہوگی کی تو وہ ارث کا وارث میراث کیلئے انتظام کریں گے۔ معصوم۔ یہ جیسا کہ اب میراث تقسیم کیا جائے گی ان پر جو کہ وراثت (یعنی عیال، عیالیت، میراث) کے جس کے پاس میراث کی وجہ سے مثلاً (وارثیت) یا مذہب کے اعتبار سے بغیر کسی سبب کے ہوئے بغیر اس نسبت سے بغیر ان نسبت یا عیال قریبیت کو بغیر قریبیت یہ مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا اور اس سے مسلمانوں کی

ضروریات کو پورا کر دیا جائے گا اس وجہ سے کہ موت حیات کے سوا فیض ہے بالکلیہ کی وفات کے بعد بھی آفات باقی رہے گی اور مکتب کے انتقال کے بعد یہاں بقیہ رہا اس کا مکتب ہوگا۔ پس اگر مالک مر جائے اور مکتب ختم ہو جائے تو بدل کتابت اس کے دورہ کو ادا کر دے کیونکہ موتی کو اس دلاء کی اور بدل کتابت و فوٹو کی ضرورت ہے اور اسی طرح اگر مکتب مر جائے اور بقیہ دلاء بالجمہور مری ہے تو اس کی اور مکتب اور دلاء کو کر دی جائے۔ اگر مالک انتقال کر گیا اور دلاء کو مکتب زندہ ہے تو مالک بھول کر لے گا۔

دلاء یعنی مالی کی رو سے اور جو کہ بدل کتابت کے بقیہ رہے کیونکہ مکتب کو از روگی کی ضرورت ہے تاکہ بدل کتابت کی بقیہ اور مکتب کے بعد بوال باقی باقی بقیہ اس کے دلاء کو بدل دیا جائے اور کتابت کے لئے اس کو خلافت پر لے کر دے اور اس کی اور دلاء جس زمانہ میں پہنچوئی اور سب آدھو جائیں اور یہ مکتب بیٹا بیٹی زندگی کے آخری سالوں میں آزاداں قلم چھوٹ کر لے گا۔  
والتفصیل فی ذلک تیرا ہے۔ جسے کہ اس قدر مال تر کہ میں اس دلاء مکتب کے نہیں پہنچو اتنا اب یہ مناسب نہ ہوگا کہ اس کی اور دلاء کی قدر میں کسب کرے اس کے مالک کو ادا کر دیں۔ تفصیل کیلئے کتب فقہ کی مراجعت کی جائے۔

وقلنا: معطوف علی قوله: بقیۃ ای ونہذا قلنا: تعسیر العرف اور وجہا فی عذبتنا لبقاء ملک الزوج فی العدة، والمالک هو المحتاج إلی الغل، بخلاف ما إذا ماتت المرأة حیث لا یغسلها زوجها: لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلیة المعنوية بالموث، ونیلنا لا تكون العدة علیه بعدہا، وقال الشافعی: یغسلها زوجها کما یعمل فی زوجیا لفلوہ لغائبة: لو مٹ لغسلک، والجواب ان معنی لغسلک لغت بخاصب غسک، وما لا یصلح لحاجته کالتصاص یحتمل ان یكون معطوفا علی ما یقتضی بہ الحاجة، یعنی بقی لغت ما یقتضی بہ الحاجة، وما لا یصلح للحاجة کالتصاص، وبیشمل ان یكون ابتداء کلام وقع متداً وخیراً ایما اوردہ بغیر ما یقتضی بہ الحاجة، وإما یكون التصاص متداً لا یصلح لحاجته، لأنه شرع عقوبة للزکاة الفار، وهو تشعی الصدور للآول، بدفع شر الشامل، ووقعت المجتابة عنی اولیاه من وجه لا ینفعهم حیاته، فأرجوا التصاص فلورده ابتداء، لأنه یثبت لغت، اولاً، ثم ینقل إلیهم کالحلوف.

(ترجمہ و تشریح)۔ سو فدا کا عطف نسبت پر ہے یعنی اسی وجہ سے کیا ہے کہ غیر (جس کا شوہر انتقال کر جائے) اپنی عدت کے زمانہ میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ اس وجہ سے کہ عدت میں زوج کی ملکیت باقی رہتی ہے اور مالک کو غسل (عدت) کی ضرورت ہے اس کے خلاف اگر زوجہ کا انتقال ہو جائے تو اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ وہ مملوکہ ہے اور عدت سے ملکیت کی اہلیت ختم ہو جاتی ہے کہ اس زوجہ کی ملکیت کے ہو گیا۔ پس اس اب اس کو زوجہ عدت کی جانب نظر کرنا چاہئے نہیں۔ (یا ایک قول ہے اور فقہاء اسراف کا دوسرا قول ہر از کا بھی ہے اور سی قول پر غرض ہے البتہ (تھوڑے عورت نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوجہ پر عدت واجب نہیں۔ (یا ایک قول ہے اور فقہاء اصناف کا دوسرا قول ہر از کا بھی ہے اور سی قول پر غرض ہے البتہ (تھوڑے عورت نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوجہ پر عدت واجب نہیں۔ حضرت امام فخری رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا شوہر اپنی زوجہ کو غسل دے سکتا ہے کہ جس طرح اس کا شوہر اپنے شوہر کو غسل دے سکتا ہے۔ خدا مال اس اور مال دنیا کی ملکیت ہے۔

سے ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے فرمایا کہ اگر میرے انھوں بچوں میں کوئی کو قتل کر دے گا تو آپ اس پر ارشاد فرما دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر آپ (انھوں) کو قتل کر دے گا تو میں اس پر رنج و غم نہیں کرتی۔

دوسرا مسلح ہے۔ اس مہموت کی ذریعہ میں وہ داخل ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا مطلب اس شخص سے اتحاد ہے جس کو وہ اور دوسرا اتحاد ہے۔ نیز اس کا مسلح صحاح معنی دیا اور کہ شخص اس کی چیز اور اس کے ان کو اس شخص سے اتحاد کے قریب میں اور تمام اس میں وہ رہے کہ وہ (دفعہ ۱۰۰) اپنی ملاقات سے صلاحیت نہ رہی ہو یہ بات کہ قصاص کی مقررہ وقت اور فصل کی غرض سے نہ لی کہ مشمول کے ایام کے قریب نہ ہو جائے کہ قتل کو ختم ہو کہ اس شخص کے ایام کی ہوتی ہو۔ اس کا کوئی چیز نہیں کہ چلی ہو۔ اس کا وہ یہ ہے کہ مشمول کے ایام کی ہوتی ہو اس کے قتل کو فصل کرنے کے (۱۰۰) قتل کے ہوتے وہ تمام ہو گیا اس کے تمام سے وہ تمام سے قریب ہے کہ اس کے قریب سے یہ قتل کے وقت کیلئے اس کے ہوتے ہیں۔

ہو سکتی ہے۔ ابتدا میں یہ کیلئے ثابت ہوتا ہے۔ باقی چیز کرام نے داخل میں بیان کر دیا ہے کہ اس کے وجوب کی غرض وراثہ کے قلب کو تقویٰ دینا مقصود ہے۔ البتہ جبکہ قصاص معنوی اعتبار سے ایک ہی ہے جو کہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (اور اس پر تقسیم جاری نہیں کی جا سکتی) تو سب پر قصاص گویا کہ ہر وارث کیلئے بطریق کامل ثابت ہو گا یعنی ہر وارث کا حق کامل قصاص کا ہو گا جس طرح علاج کرنے کی وراثت بھائیوں کو حاصل ہوتی ہے عینی سبیل ذکمال جبکہ کمال قصاص کا حق ہر ایک کیلئے حق ہو چکا تو اب اگر بڑے بھائی نے اس حق کو وصول کر لیا اس سے گھٹ کر بھائی بھائی باقی ہوتے ہیں وصول کر لینا جائز ہے۔ البتہ اگر وہ بھائی باقی ہوں تو ایک بھائی کے غیر حاضری کے وقت حاضر کو یہ جائز نہیں کہ وہ وصول کر سکے کیونکہ احوال ہے اس بات کا کہ غائب بھائی صحابہ کرم سے اور صحابی کو ترجیح ہے اور یہ احوال ایک ذریعہ ہے کہ باقی ہونے کے بعد غیر صحابہ کرم سے۔ لہذا اس شکل کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وعندھما ید۔ اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قصاص کا ثبوت بطریق ارث ہوتا ہے اور انہوں نے ابتدا کے نہیں، یعنی ابتداء میں حق قبول کیا ہے اور اس سے شخص ہو کر وہ ماہر ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ اور قائمہ انہیں وقت بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر اور قصاص پر شہادت قائم کر دی تو اس صورت میں حضرت امام اعظم رحمہم اللہ کے نزدیک غائب وارث کا حق ضروری ہو گا کہ ان کی حاضری کے وقت کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے۔ اس وجہ سے کہ اس باب میں ہر ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے (بہت سی تفصیل ضروری تھی) اور جب تک موجب ترجیح ہو جائیں اس وقت تک کہ عینی حق میں فیصلہ نہ دے گا اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب کہ قصاص بطریق ارث ثابت نہ ہو چکا ہے تو اب غائب وارث جس وقت حاضر ہو کر مطالبہ کریں گے تو شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک وارث بھی ممکن ہو سکتا ہے مطالبہ کرنے کیلئے میت کی جانب سے۔ البتہ شہادت کے اعادہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ گویا کہ ایک وارث نے میت کی جانب سے (میت کے حق کو) ثابت کر دیا اور جب قصاص شہادت سے ثابت ہو چکا تو اب کیا ضرورت باقی رہے گی کہ شہادت کا اعادہ کر جائے کیونکہ ہر ایک مستقل نہیں اس میں ملکہ ہی حق سب کی جانب حسب وراثت میں کو پہنچنے کا مثل اور حق میراث کے۔

وإذا انفصل، أي القصاص مالا بالصلح أو بعفو البعض صار موروثاً، فيكون حكمه حكم الأموال حتى نفطسي ديونه منه، وتنفذ وصاياه، ويستصحب أحد الورثة خصماً عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البيعة؛ لأن الدية حليف عن القصاص، والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتيتم فاروق الوضوء في اشتراط النية، ووجب القصاص للزوجين كما في الدية، فينبغي أن تنفذ المرأة من الزوج، والزوج من المرأة، ولكن عند ابتداء وعندهما بطريق الإرث كما ثبت لهما استحقات الدية بطريق الإرث، وقال مالك: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأن وجودها بعد الموت والزوجة تنقطع به، ولأن الله أمر بنورث امرأة النبي من عقال زوجها النبي، وله أي للميت حكم الأحياء في أحكام الأخيرة؛ لأن القوم للميت كالله لنطق، فلما يجب له على الغير، أو يجب للغير عليه من التحفي، والعطالم، وما تلفاه من ثواب أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي



کنہا یجده الحب فی القبر، ویسره کمالہی۔

(ترجمہ و تشریح) :- اور جبکہ قضا میں صلح کے ذریعہ مال میں تبدل ہو جائے یا بعض وارث کے معاف کرنے کی وجہ سے مال میں خلل ہو جائے تو اب یہ (مثل) مال مورث کے ہو جائے گا۔ لہذا اب اس کا حکم مثل دوسرے اموال کے ہوگا۔ چنانچہ اب اس مال میں سے خیر نہ کی ادا سنگی نیت کی جانب سے کی جا سکتی ہے اور میت کی وصایا بھی اس میں نافذ ہو سکتی ہیں اور ایک وارث بھی بن سکتا ہے میت کی جانب سے اور اب شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ میت قضا کا بیضہ ہے اور خیر نہ کی احکام میں اس سے جو اگانہ صورت دکھتا ہے، مثل ختم کے کہ وہ مشوہ کا غلط ہے مگر احکام میں فرق ہے کہ ختم میں نیت شرط ہے وغیرہ میں نہیں۔ (اخوان کے نزدیک)۔

و واجب، نیز، اور قضا میں زوجین کیلئے واجب ہے جس طرح میت میں اس مناسب ہے کہ بیہوش و مفلوج کے لئے زوج متوفی کی جانب سے اور زوجہ کو جو متوفی کی جانب سے۔ البتہ یہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء ہے اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ اتفاق کے نزدیک بطور روافع کے کہ جس طرح زوجین کیلئے ریت کا استحقاق ثابت ہے اور بطریق وارث اور حضرت امام مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ زوجہ اور زوجہ و اولوں کی ریت میں سے وارث نہیں ہوں گے اس وجہ سے کہ ریت کا وجوب (ثبوت) موت کے بعد ہو گا اور موت سے ریت ختم ہو جاتی ہے۔ (لہذا استحقاق ختم ہو چکا)۔

ولنا ہی :- صاحبان کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انیم نہ الیٰ کی وجہ کیلئے انیم نہ الیٰ کی ریت میں سے ریت کا حکم فرمایا۔ (میت کی ریت اور میت کیلئے اخروی وکالات میں زندوں کے حکم کے مثل ہے۔ اس وجہ سے کہ میت کی قبر اس کے حق میں ایسی ہے جیسا کہ اگر آپ کے حق میں ہوتی ہے۔ بعد کے معنی کو دار و پائادوں ہوتے ہیں۔ مانی قریب تر ہے۔

فناج :- جس جگہ یہاں ہے تو جو حق میت کا دوسروں پر لازم ہے اور دوسروں کا حق میت پر ہے جس پر اسے یقین مبنی خواہ وہ متوفی یا میت ہو یا متوفی یا میت کا غسل و غسل دوسروں پر لازم ہے اور یہ امور اب میں سے خیر میت کے لئے والے ہیں مبادت و عاقبت کے واسطے سے اور جو گناہ دوسروں کو لئے والے گناہوں کے واسطے سے دوسرے میت کی قبر میں پہنچتے ہیں میت قبر میں منکر و خود کے ادراک کرتا ہے لہذا میت اور زندہ دونوں کا حکم اخروی امور میں برابر کر دیا گیا ہے۔

وإذا فرغنا عن الأمور المعتبرة المساوية شرعاً في بيان الأمور المعتبرة المتكسبة، فنقول: ومكتسب عطف على قوله مساوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله، وهذا النوع: الأول: الجهل الذي هو جهل العلم، وإنما عدا من الأمور المعتبرة مع كونه أصلاً في الإنسان؛ لكونه خارجاً عن حقيقة الإنسان، أو لأنه لما كان قائماً على إرادة اكتساب العلم جعل له أن اكتساباً للجهل واختياراً له، وهو نوع: جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر بعد وروح الفلأجل على وحدانيته اللہ تعالیٰ ورسالة الرسل لا يصلح عذراً في الآخرة، وإن كان يصلح عذراً في الدنيا لرفع عذاب القتل. إذا قبل الذمة و جهل صاحب الهوى في صفات الله وأحكام الآخرة كجهل









ہو جائے گا۔ دوسرے نے یہ بھی کوئی منکوحہ یا مہتری آزاد ہوئی تو اس کیلئے خیار حق ثابت ہو جائے گا کہ مہزون کے نکاح میں ہے یا نہ ہے۔ پس اگر اس کو اسحاق کی غیرت پہنچی ہو یا اس کو یہ معلوم نہیں کہ شریعت نے فقہ کو اختیار دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس باندی آزاد و مشرک کا جملہ مضر ہوگا۔ جب اس کو اسحاق کا علم ہوا یا خیار کے مسئلہ کا علم ہو تو اب اس کو خیر حاصل ہوگا اور یہ عین کا مضر اس وجہ سے قبول ہوگا کہ اسحاق میں، لگ منکوحہ ہے اور نہیں ہے کہہ لگنے باندی کو اس نے مہزون کی غیرت دی ہو اور مسئلہ کا علم بھی مضر اس وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کہ باندی مالک کی خدمت میں مشغول و معروف رہی ہے جس کی وجہ سے اس کا مالک معلوم کرنے کیلئے غار میں نہیں رہتی اور انکی مقام میں سے خیار کا حکم بھی ہے۔

سید صاحب نے بھی اگر باپ یا دادا کے علاوہ ولی نے بائع زر کی بیلا کے نکاح کر یا تو یہ نکاح درست ہو جائے گا اور بیلا کے بعد ان کو خیار حاصل ہوگا۔ پس اگر نکاح کی خبر ان کو پہنچی ہو تو یہ عدم علم (خبر کا نہ پہنچنا) مضر ہوگا جب تک کہ ان کو علم نہ ہو جائے ہو اور اگر ان کو علم ہو چکا ہو مگر خیار مہزون کا علم نہیں تھا کہ شریعت نے ان کو خیار دیا ہے تو یہ عین جملہ مضر نہ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ ملک دار الاسام ہے اور علم کے حامل کرنے میں کوئی ہرکات ہے جس کے ذریعہ یہ فقہانہ جملہ قابل قبول نہ ہوگا۔

و منہلین: یعنی اگر کسی کو نکاح یا غلامت کا علم نہ ہو تو یہ ایک علم نہ ہوگا و کتب کا تصرف اور عدم تصرف معتبر اور یہ عین مضر ہوگا۔ اسی طرح مہزون کو نکاح یا غلامت کا علم نہ ہو تو یہ عدم علم (جملہ) مضر ہوگا۔ پس اگر نکاح کا علم پہنچی نہیں ہوا تو عدم تصرف علم سے قبل کیا تو عدم تصرف مرکب پر معتبر نہ ہوگا اور دوسری صورت میں (کہ مفزول کرنے اور باندی نکاح دینے کی خبر نہ پہنچتی ہو تو) عدم تصرف معتبر ہوگا۔ اسی وجہ سے کہ ان کو معلوم ہی نہیں ہوا اور عدم علم ان کے حق میں مضر ہے۔

والسکر عطف علی المحرم، وهو إن كان من صاح، أي حصل من شرب شيء، صاب  
كشرب الدواء المسكر مثل النج، والأفيون، وأی المستعملين حوین المتأخرين، وشرب  
المسكره والمتعطر، أي شرب المسكره، والقتل، أو بقطع العضو الخمر، وشوب المعتطر  
للعطش، وإياه فيه كالأغماء، حتى يجعل ماغداً فيمنع صحة الطلاق والعناق، وسائر  
الضرورات كالأغماء، كذلك، وإن كان من محظور، أي حصل من شرب شيء، محرم  
كالخمر والمسكر، ونحوه، فلا ينافي الخطاب بالإجماع؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ  
وَلَكُمْ شُكَاوَى﴾ فإن كان خطاباً في حال السكر فهو المخطوب أنه لا ينافي الخطاب، وإن  
كان في حال التسكر فهو قاسد؛ إذ يصير المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا للصلاة كقوله  
للعائش: إذا نجت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلى حال منابه له فلا يجوز، ولزومه  
أحكام الشرع، ونصحه عباراته في الطلاق، والعناق، وأتبع، وأتبعه والأفيون زجراً له من  
أو تكاد المسكره، وتبينها له عمن أن مثل هذا السكر المحرم لا يكون علماً له في  
إبطال أحكام الشرع، إلا الردة والإقرار بالحدود المخالصة، فإنه إذا أورد السكران وتكلم  
بكلمة الكفر لا يحكم بكفره؛ لأن الردة عبادة عن تغل الاعتقاد، وهو غير معتقد لئلا  
يقوله، وكذا إذا أقر بالحدود المخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحل؛ لأن الرجوع عنه

صحیح، والسكر دليل الرجوع، وبخلاف ما لو أقر بالحدود القبر المخالفة لله كالتذوق، أو  
النفصاض، فإنه لا يصح الرجوع، إذ صاحب الحق بكافيه، فيزاع بالحد والقصاص،  
وبخلاف ما إذا زنى في حان سكره وثبت من غير إقرار فيه، فإنه يحدّ صاحباً.

**(ترجمہ و تشریح):** نہ یہ دہری قسم ہے نہ سکر اس کا مطلب بھل ہے۔ مگر اگر مہل بھی کے اتصال سے  
ہو جائے مثلاً سکر دوائے پینے سے، مثل اجوائن اور الیون کے، حقد میں کے رائے کے مطابق (جس میں حاضرین کا اختلاف  
ہے) سکر کا پینا اس وجہ سے ہو کہ قتل یا سبب جسم کے کالے کی، مگر کے ساتھ پانی ملی ہو یا حالت انضر میں اس پانی کی بڑھتی ہو سکر  
حس افراد کے ہے یعنی یہ سکر تصرف سے خارج ہو جائے گا۔ جہذا لفظ کی محنت اور عاقبت کی محنت (نیز انفرادی ہی تصرفات کی محنت  
کے حق میں منع ہوگا۔ جس طرح انفرادی حالت میں یہ تصرفات معتبر نہیں ہوں، بڑھت سکر یہ تصرفات معتبر نہ ہوں گے۔  
اس سکر ہو ایک نوع کی نفقت ہے جو کہ بعض شرویات اور کولات کے استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جس کا تلف  
اورد میں نوشکی حالت سے موسوم کیا گیا ہے۔

**(فوائد):** کثرت علماء و کرام نے ازہرین کو اشباع و مباح علی الاطلاق شمار کیا ہے اور روایت میں اجماع اور طریق و دونوں  
کے کھانے کو حرام بیان کیا ہے۔ طبرہ مع فی المسعودی:

اور اگر سکر حرام فی سہو ہے مثلاً شراب اور ہر سکرشی کو۔ جو بھی ہو تو یہ سکر و ناجزاع خطاب کے منافی نہیں ہے۔ یعنی  
اس حالت میں بھی اگر وہ سکر دوائی کا مطلب ہے۔ لہذا یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا تخمروا" "تخلو" ہی "اگر یہ  
خطاب حالت سکر میں ہے تو مکتوب اس یکساں کو ثابت کرنا اور بیان کرنا ہے کہ یہ حالت خطاب کے حق میں منافی نہیں اور اگر  
حالت بیداری میں ہے تو ناسد ہے کہ کوئی اس وقت اس کے معنی یہ ہیں گے۔ "لا فح" جب تم شراب کو تو نماز کے لیے نہ جانا  
یہ تو اس کے خلاف ہو گیا کہ کسی منہ مائل سے کہا کہ جب تو جنوں کی حالت میں ہو تو یہ کام نہ کرنا۔ تو اب یہ ہوگا کہ خطاب کی  
اضافہ الکی حالت کی جانب ہوگی جو کہ خطاب کے منافی ہے جو کہ جائز نہیں ہے اور اس پر اذکار شریعہ (سببی) لازم ہوں گے  
اور اس کا قول خلاق مطابق منہج شرع اور ہر قسم کے فقر میں معتبر ہوگا تا کہ کسی پر تنبیہ ہو کہ اس نے کسی حرکت کا ارتکاب کیا ہے  
جس سے (بہر حرام ہونے کے) وہ منع کیا گیا ہے اور اس پر تنبیہ ہے کہ نوشہ حرام کیا گیا ہے تو وہ اذکار شریعہ کے باطل کرنے میں جس  
کیلئے خدا ہوگا البتہ مردہ ہوئے اور حدود خاصہ کے فقر میں قسم لازم نہ ہوگی۔ پس اگر حالت نشہ میں مردہ ہو گیا (نہ ابلشہ اور کوئی  
ایک پر کر لیا جو کہ کفریہ کہ ہے تو اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مردہ کو نہ کا مطلب ہے تبدیل کرنا اعتقاد کا نہ  
اس جگہ دوسرا اعتقاد و کتب میں لے آئے) اور نہ حالت نشہ وہ اس کا معتقد ہوئی نہیں کیونکہ اس نے بلا تعدیہ کلام کیا ہے اور اگر کسی  
طرح کسی حد کا اقرار کر لیا ہے جو کہ فاحشہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ مثلاً حد شراب، حد زنا تو اس پر حد کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے  
کہ اس سے رجوع کرنا منع ہوتا ہے اور نشہ و رجوع کرنے کی دلیل ہے بایں طور کہ نشہ کی حالت میں انسان ایک قول و فعل پر  
برقرار رہتا ہے نہیں۔ البتہ اگر غیر مخلص حدود کا اقرار کر لیتا ہے نہ حالت نشہ مثلاً حد زنا، قصاص کا تو اب رجوع کرنا ان میں مانع  
نہیں ہوگا کیونکہ صاحب حق جو کہ عدلی ہے وہ اس کی تادیب کرتا ہے لہذا حد تذوق اور قصاص کا حکم اس پر جاری ہو جائے گا۔  
البتہ اگر حالت نشہ نہ آیا اور غیر اقرار کے حالت نشہ میں اس کا ثبوت ہو گیا تو بیدار کے بعد اس پر حد زنا جاری ہوگی۔

والہیزل، اعطف علی ما قبلہ، وهو ان یراد بالشیء ما لم یوضع له، ولا ما صح له اللفظ استعارۃ، یعنی لا یكون اللفظ محمولاً علی معناه الحقیقی او المجازی، بل یكون لعملاً محتاجاً، ولكن العبارة لاتحلو عن تمحل، والاولی ان یقول: وما لا یصلح له تأخیر كلمة لا لیكون معطوفاً علی قوله: ما لم یوضع له ان یقول: ولا یصلح له بعدد كلمة ما لیكون معطوفاً علی قوله: ثم یوضع له، وهو ضمة الجدة، وهو ان یراد بالشیء ما وضع له او ما یصلح له اللفظ استعارۃ، وانه یبانی اختیار الحکم والرضاء به، ولا یبانی الرضاء، مالم یشرط یعنی ان ینازل لا یختار الحکم، ولا یرضی به، ولكنہ یرضی بمباشرة السبب، اذ التلخیص اجماعاً هو عن رضاء واختیار صحیح لکنہ غیر فاضل ولا دافع للحکم فصار الہیزل سمعی اختیار الشرط ابداً فی البیع لعدم الرضاء بحکم البیع، لا بعدم الرضاء بتسلس البیع، ولكن بینہما فرق من حیث ان الہیزل یقتضی البیع، واختیار الشرط لا یقتضی.

(ترجمہ و تشریح) : ہر گزیر ہر چیز پر ہے یہ میری قسم ہے کسی غرضات کی۔ ہزل، وصورت ہے کہ ایک مٹی سے ارادہ کی چیز کو کیا جائے کہ وہ اس کیلئے مائع نہیں ہے اور ارادہ کو پانے سے اس مٹی کا جو کچھ مٹی سے وہ لفظ مناسبت رکھتا ہو، مثلاً وہ مٹی وہ لفظ جو نظم نے استعارہ کیا ہے اس مٹی پر نہ وہ لفظی طور پر محمول ہو سکتا، اور نہ پانی کی طرح بہہ۔ وہ تو مٹی جب کے ارادہ میں کیا گیا ہو۔ حضرت شارح تفسیر فرماتے ہیں کہ یہ عبارت چوک سے مٹی نہیں لینی حضرت مسطف تفسیر کو اس میں کی عبارت ولا ان میں چوک ضرور ہوئی ہے نہ یہ وہ مناسب عبارت ہے جو مصلح لہ ہے کہ نہ وہ کہ مایہ نہ کر کیا جاتا کہ اس کا مصلح معلوم ہو مصلح لہ پر ہو سکتا یا یہ مروت اور ولا مصلح لہ کہ نہ کو مصلح کر دیا جائے تاکہ اس کا عطف ہو مصلح لہ پر نہ ہو سکے۔

وہو لہ۔ اور ہزل جہ (حقیقت) کہ ضرر ہے جہ کی تفریق یہ ہے کہ ان ہر ارادہ میں مٹی کی مٹی کے ہر مٹی کی چیز کا ارادہ کیا ہے کہ جس کیلئے وہ مضموع ہے اور خدا اس کیلئے ملاحت رکھتا ہے اس ارادہ پر اہل ات کرنے کی جس کا نتیجہ ہے ان لفظ سے ارادہ کیا ہے جو وہ مٹی اور ہزل مٹی ہوتا ہے حکم کے اختیار میں اور حکم کے ساتھ رضامندی میں اور رضامندی میں۔ کہ ذاتی نہیں۔ مٹی ہزل کرنے والا (مذاق کرنے والا) اس لئے اس کا نام کو نہیں کرتا ہے کہ اس کا جو حکم وہ نہ دے وہ نہ دے کہ ارادہ اس کے حکم پر رضامند ہوتا ہے۔ البتہ وہ تو صرف نفس تعریف پر دماغی ہوتا ہے اس چیز سے کہ نہ کہنے کے ساتھ اور رضامندی کے ساتھ ہی کیا ہے لیکن جس وقت وہ لفظ تسلیم کر اہتمام کر دے اس کے حکم کا قصد کے ہونے کا وہ اس پر دماغی تھا کہ اس کا حکم جاری ہو جس پر خیال شرط ہوئی کے شے ہو کر نہ کہ اس سے یہ کہ حکم ہی پر (خیال شرط کی صورت میں) رضامندی نہیں ہوتی، نہ ہی یہ بات ہے کہ نفس ہی کی رضامندی نہیں (کہ رضامندی کے ساتھ نفس ہی ہوتی ہے) اس درمیانی نوعیت کے پیش نظر ہزل اور خیال شرطی البیع دونوں کو ایک دوسرے کے مشابہ کہا گیا ہے۔ البتہ ہزل اور خیال شرط دونوں میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ہزل ہی کو خدا کر دیتا ہے اور خیال شرط ہی کو خدا نہیں کرتا۔

وشرطہ ای شرط الہیزل ان یكون صریحاً مشروطاً باللسان یا ببدن العاقدان قبل



المعقد أنهما يهزلان في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط. إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط؛ لأن غيرهما من البيع هازل لأن بعته الناس ذلك بيعاً وليس بيع في الحقيقة، وهذا لا يحصل بذكره في العقد، وأما خيار الشرط فالحرض منه وإعلام التماس ما في البيع ليس مأثلاً معللاً بالخيار، وذلك إما بحصول بذكره في عين العقد، والصلحية كالهزل، فلا ينافي الإلهية، وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء أي الاضطراب، فحاصلهما أن يلج شيء إلى أن يأتي أمراً باطلاً بخلاف ظاهره، بظهور بحضور الخلق أنهما بعقدان البيع بينهما لأجل معلحة دعيت إليه، ولم يكن في الواقع بينهما بيع، واليهزل أعم منها، ولكن الحكم فيهما سواء إلى أنه لا ينافي الإلهية، لم أعلم أن معنى هذا الهزل عسى أن يتفق العاقدان في السر أن يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع، فعقد بحضور الناس، ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن أربع حالات بينهما في كل عقد، وقد بينها المصنف بالتفصيل، فقال: فإن تواضع على الهزل بأصل البيع، أي اتفاقاً في السر على أن يظهر البيع بحضور الناس، ولا يمكن بينهما أصل البيع، فعقد بحضورهم وتفرق المجلس، ثم جاءوا اتفاقاً على البناء أي أنهما كانا ينييان على ثبوت السواضعه، واليهزل ينسد البيع، ولا يوجب الملك وإن اتصل به القبض، لعدم الرضاء حتى لو كان البيع عقداً فأنقذه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالمبيع بشرط الخيار أبداً، لأنه يمنع قوت الملك مع كون البيع صحيحاً، فتنى المفسد أولى، وإن اتفاقاً على الإعراض، أي على أيهما أعرضاً عن المراضعة المتعددة، وعقد البيع على مبيع الجدة فالبيع صحيح لازم والهزل باطل.

**(ترجمہ و تفسیر)**۔۔۔ بشرط ان ہذا ہزل کی شرط یہ ہے کہ وہ مراضع ہو، اس شرط کے ساتھ کہ وہ زبان کے ساتھ تفرق ہو۔۔۔ یہ مہرہ ذکر کردہ عقد ہے۔۔۔ عمل ہی اس کا ذکر کریں کہ وہ عقد میں لائق کر رہے ہیں اور نظر دلست حال سے ہزل ثابت نہ ہوگا مگر عقد میں ہزل کا ذکر کر کے شرط نہیں اس کے برخلاف ہذا شرط کا عقد میں مذکور ہوا ضروری ہے کیونکہ ہذا عقد میں کی غرض ہے کہ اس سے ہزل کرنے کی ہے، لہذا اس کو ذکر کر یہ یقین کریں گے (نی لائق) یعنی یہ کی ہے حالانکہ فی الحقیقت دفع نہیں ہے اور غرض جس کا اس کی ذکر ہوا ہے عقد میں ذکر کرنے سے حاصل نہیں ہوگی۔ البتہ ہذا شرط سے غرض لوگوں کو اس امر کی اطلاع دینا ہے کہ یہ بیع صحیح نہیں ہے بلکہ ہذا کے ساتھ متعلق ہے اور یہ طلاق دلی غرض ہذا سے بغیر ذکر کے ہونے حاصل نہ ہوگی کہ میں عقد میں اس کا ذکر نہ ہوا ضروری ہے۔

والصلحیہ:۔۔۔ تلجہ فعل جہز کے ہے جو کہ اہلیت کے معنی نہیں ہے۔ تلجہ کے لغوی معنی جہز کرنا اور جہاز کرنا ہے، لہذا مفسر (جزء غلط کسی کو کسی کام پر لگانا) یعنی اگر وہ کے ساتھ کرنا تلجہ کا حاصل یہ ہے کہ کچھ شخص کی مٹی کو اختیار کرے، اس اعتبار سے کہانی باطن کے خلاف ہو مثلاً لوگوں کے سامنے عقد بیع کو ظاہر کریں اور ان حقائق کا یہ یقین قلب میں ہے کہ یہ بیع نہیں کسی ملکیت کی وجہ سے ہوئی ہے جس ملکیت نے اس بیع پر ان دونوں کو مجبور کیا ہے حالانکہ فی الواقع ان دونوں میں بیع

محقق نہیں ہوتا ہے۔ بڑا زیادہ عام ہے کجی سے، البتہ قہر، غم و کاہ اور ہے اس مہر میں کہ یہ دونوں ہی اہست کے ساتھ نہیں۔

نہ ہے۔ اس بڑے پائے کی شخصیت کی گزند یہ اس پر ہے کہ ہر دو متعاقدین سر اس پر اتفاق کر لیں کہ مقدمہ کا اعلیٰ درجہ کے درمیان کریس کے اندر چھپنے پر مقدمہ ہوگا۔ لہذا اس گفتگو کے بعد مقدموں کے سامنے تو کرایہ پر مقدمہ بالہول کے بعد عوام الناس سب متفرق ہو گئے تو اب صورت سنسنی مکی ہو رہی تھی، جو حالات پر مرتب ہوں گی۔ (ایک دنوں کے درمیان ہر مقدمہ میں) حضرت مصطفیٰ ﷺ کو بااختیار بیان فرماتے ہیں۔

خلاف :- (۱) اگر مردوں نے سرافراخی کر لیا اصل حق میں جزل پر کوٹوں کے درمیان قلع خانہ کسوں کے ننگن اصناف  
 نہ ہوگی۔ اس بات کو سمجھنے کے بعد مقدمہ کر لیا اور کلکس کے مشرقی اور جنوبی کے بعد اردوں اس غیرہ پر متعلق ہیں کہ بیچ بڑا  
 قلع قلع فائدہ ہو جائے گی اور یہ بیچ ملک کو ثابت نہ کرے گی اگرچہ اس عقد کے ساتھ بعد بھی ہو جائے اور اس وجہ سے کہ اس  
 عقد میں رضا مندی نہیں پائی گئی۔ چنانچہ اگر بیچ غلام ہے اور مشرعی نے اس کو آزاد کر دیا بعد کے بعد قلع قلع اور کسی غلام نہ ہوگا کہ  
 جس طرح بیچ خیار شرط کے ساتھ کی گئی ہو اور داغی خیار ہو چکا ہے یہ فوت ملک کیلئے مانع ہے حالانکہ وہ بیچ (خیار شرط) کے ساتھ  
 دلی بیچ بھی ہے اور جب اس میں ملک متعلق نہیں ہوتی قلع فائدہ میں بدرجہ اولیٰ نیکیت ثابت نہ ہوگی (جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے)  
 باطل بیچ فائدہ ہے اور اگر مردوں نے اس پر افراخی کر لیا کہ سبابت ہو جائے ہوئی نہیں اس سے اعراض کرنے سے جس اور اب مقدمہ  
 افراخی ہے وہ اب بیچ صحیح ہو جائے گی اور بڑا باطل ہو جائے گا اور اگر مردوں کا بیعت مقدمہ کوئی خیال ماضی نہیں تھا کہ وہی بڑا پر  
 قائم ہیں یا حق مقدمہ کہ ہے ہیں بلکہ مردوں میں ہر دو مردوں سے خالی الذہن ہیں (یہ تیسری عقل ہوتی)۔ اور بیچ صحیح باطل  
 مردوں متصادم ہیں کہ درمیان اختلاف ہو گیا بڑا باطل، باوجود برقرار رہے اور اس سے اعراض کرنے میں کہ ایک کا تو یہ کہتا ہے کہ  
 یہ مقدمہ سبابت حادہ کے مطابق ہے اور وہ سبابت کوئی کرنا ہے کہ سبابت پر مقدمہ فعلی طور پر ہو جائے (سبابت کا حکم ہوگا) مصنف  
 فرماتے ہیں یہ مقدمہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مقدمہ کو کیا، حضرات صاحبین رحمہم علیہم جن اس کے اختلاف  
 ہیں، حضرت امام صاحب رحمہم علیہ نے صحت ايجاب کو ادنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ حق میں صحت اصل ہے لہذا اس مقدمہ کو بھی اصل  
 (صحت) پر محمول کیا جائے گا جب تک کوئی فقیر یہ کہنے والی صورت نہ جائے۔ دوسری صورت اور یہاں عدل کو کوئی اثر مقدمہ میں تعمیر  
 کرنے والی صورت نہیں اس وجہ سے صحت پر عمل کیا ہے اور اس وقت میں ہے بلکہ مردوں کا اس پر افراخی ہو گیا ہو کہ بوقت عقد  
 خالی الذہن تھے، یعنی تیسری عقل کا یہ حکم ہے۔ البتہ حکم چہارم کے اختلاف ہو گیا دونوں متصادم ہیں کہ درمیان تو اعراض کا کوئی  
 کرنے والا اصل سے استدلال کرنے والا ہے لہذا اس کے کوئی نکال درجہ دیا جائے گا۔

وہاں سے۔ اور حضرات مسیحین، عیسائیوں نے سابقہ معاہدہ کے پیش نظر (ایسا کیا) کیونکہ عقد کا جدِ واسی سابقہ معاہدہ کے مطابق ہونا ظاہر ہے۔ نیز خالی الذمین والی صورت میں یہ معاہدہ (معاہدہ پر قائم رہتا) کامل ہے اور اختلافِ دینی صورت میں (جو کہ جسمِ باطن ہے) اس کے قول کو راجح قرار دیا جائے گا جو کہ عقد پر عقد قائم کرنا چاہتا ہے۔ چار نکلیں جن کی تفصیل ملاحظہ کی جاوے گی۔

وہاں مسلمان تھے نہ لہذا اگر یہ بڑا کبھی صاحبِ عقدا دشمن کیلئے ہوا ہے کہ انہوں نے عقدا میں ہر بات طے کرتے ہیں کیلئے خود ہمارے روزِ حال نقلی ہو گئی۔ لہذا یہ عقدا دشمن میں ہم یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ انہوں نے عقدا میں تو یہ ظاہر کریں گے کہ دشمن اس فحشی کا وہ جز



و ان مکان ذلت ہے۔ اور اگر یہ پزل نہیں میں ہے یا یہ صورت کدوئی نے معابد و کھیا کر لوگوں کے درمیان سودا پر  
 عقد کریں گے اور وہ اسی عقد سودا پر انہیں ہوگا تو عقد ہر حالت میں درست ہو جائے گا ہر عقد ہر حالت میں چاہے شکس میں ان کا حق تھا وہ  
 مراد ہیں۔ ہر درجہ کے یہ اتفاق علی الاعراض دل صورت ہو یا سابق معابد کے باقی رہنے والی صورت ہو یا یہ کہ باقی عقد  
 دونوں نے کسی بھی صورت کا امتداد نہیں کیا کہ وہ خالی اندھ بن گئے یا متکلف ہو گیا اعراض اور معابد ہر درجہ رہنے میں اور یہ حکم  
 ازہر دئے تھیں ہے۔

وراثت دینے والے اور نواز دینے والے کے درمیان فرق ہے کہ بدل کے ذریعے حق و مستحق ہی نہیں ہوا کرتی اور دونوں باطل و مستحق کی اصل ہوتے ہیں تو حقیقت پر قائم ہیں کہ دونوں کی غرض عقد کا ہے تو یہ لہذا ضروری ہے کہ یہ عقد صحت پر قائم ہو جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیع کا مشقودہ تسلیم لیا جائے۔ جس ضمن پر جس کو دونوں نے متفقین کیا اور یہاں کیا ہے۔ یہ احکامات کے درمیان بالاحاطہ ہے۔

وجه الصرق لهما بين المراضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الأول مضمناً مالم يرفى الثاني بما نسباً أن العمل بالمواضعة مع الجدة في أصل العقد ممكن في الأول؛ إذ يفى من النسخ ما يصلح نسباً وهو الألف، واشترط قبول الإلف الآخر وإن كان شرطاً لكن لا مطالب له من جهة العقد، فلا يفسد البيع، بخلاف الثاني، إذ لو ائتمرت المراضعة فيه بعدم المسمى ويوجب عثر العقد عن النعم في البيع، وحر يفسد البيع؛ فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبر العمل بالمواضعة. وإن كان في الذي لا مان فيه كالتطلاق والعناق واليمين، فلذلك صحيح، واليهزل باطل بالحديث، وهو قوله ثلاث جأنح جء وهزلهن جء: النكاح، والطلاق، واليمين وفي بعض الروايات: النكاح، والعناق، واليمين، وصورة المراضعة فيه أن يوضحا على أن ينكحها ويطلقها أو يمتنها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين: التعليق ما أصبح الرجل مع امرأته أو عده أن يعلق طلاقها أو عتده علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به: اليمين بالله تعالى؛ إذ لا يتصور المراضعة فيها، ففي هذه الصور في كل حال من الأحوال يلزم العقد ويطل الويل. ويحق بهله الصور العقود من القصاص والنذر ونحوه.

(ترجمہ و تفسیر)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ایک ایک فرقہ ہے تو دور دور میں ہے کہ یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں اول (قدّموا) میں ایک ہزار میں پانچ کے مستحق ہوتے تو پھر یہی فی سببی پر جس کو کوڑوں نے جان کیا ہے۔ ان روئے ہر فرقہ ہے کہ اول میں حقیقت کے ساتھ ساتھ ہر شکل کا اصل مقدمہ میں ممکن ہے اس وجہ سے کہ کسی میں سے اس قدر بانی رہ جاتی ہے کہ جو کہیں ہو نہ کی ملحدیت رکھتی ہے یعنی اولیٰ و ثانی، عدم کسی ایک ہزار ہے اور ہزار یعنی کہ نالی کہ فی شرط اٹھا اگر شرط ہے لیکن ہر دنی جانب سے اس کا سبب نہیں بلکہ تافہ و سادہ ہوگی۔ بخلاف ثانی کے کہ اگر اس میں مستحقہ و عہدہ کا اعتبار ہو اور ہم کسی کے ساتھ قربانیات ہوگا مقدمہ میں لے آئے اور پانچ کی طرف سے کہ اس سے جسے واجب ہو گا اور عہدہ و شکل کا اعتبار نہیں۔

یہ کہیں صحیح ہے۔ اور اگر بزرگ (طلاق) کیسے اس میں ہے کہ جس میں مال نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً علق، عرق، بھین، پس وہ معاملہ ثابت ہو جائے گا اور اس پر بزرگ کرنا باطل ہوگا۔ چنانچہ حدیث شریفہ میں ارشاد نبوی ﷺ ہے۔ منسلک اس (ترجمہ حدیث) تمنا چیزیں ہیں ان میں حقیقت، حقیقت ہے اور ان کا بزرگ (طلاق) بھی حقیقت ہے۔ (۱) نکاح (۲) طلاق (۳) بھین اور بعض روایات میں تین اس طرح ہیں۔ (۱) نکاح (۲) علق (۳) بھین۔ صورت مسئلہ! وہ شخص جس میں معاہدہ کر لیں کہ طلاق عورت سے نکاح کرتا ہے۔ نکاح غلام کو آزاد کرتا ہے۔ طلاق عورت کو طلاق دیتا ہے لوگوں کے سامنے مالا مال دقت یہاں نہیں کہ طلاق دینا اور نہ نکاح کرنا اور نہ آزاد کرنا، تو ان تمام صورتوں میں عقد مستند ہو جائے گا یعنی طلاق واضح ہوگی، نکاح مستند ہوگا اور غلام آزاد ہوگا۔

فہرست سببیں صحیحہ: یعنی ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنے غلام یا باندی سے جو معاہدہ کرتا ہے کہ لوگوں کے سامنے تو طلاق و علق کو مطلق کرتا ہے مالا مال دقت وہ قطعی نہیں ہے (کہ نہ طلاق دینا فرض ہے اور نہ آزاد کرنا) تو بھی طلاق اور علق کا انعقاد ہو جائے گا لیکن یہ مذکورہ حدیث میں بھین سے مراد وہ شخص کی تفصیل یہ بیان ہوئی اور ان جگہ میں سے مراد باندی نہ تھی۔ کیونکہ اس میں تو اس طرح کے معاہدہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔  
وہ مطلق نہ ہے۔ اور اگر بزرگ نکاح کو معاہدہ کر دے تو انی واضح بھی نکاح معاہدہ ہو جائے گا اور نہ نکاح کی طرح کے دوسرے امور مثلاً رجعت وغیرہ سبب مستند ہوں گے اور بزرگ باطل رہے گا۔

وإن كان المال فيه بقاء كالتكاح، فإن المهر فيه ليس بمقصود، وإنما المقصود بقاء النكاح، فإن خولا بأصله بأن يقول لها: إنني أتكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح، فالعقد لازم والهزل باطل، سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو علم حضور شيء منهما، أو احتضا فيه. وإن خولا في الفلور بأن يزوجها عاتبة بالقيين، ويجوز المهر في الواقع أنفاً، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر الفان بالاتفاق، لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل. وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف بالاتفاق، لأن ذكر أحد الألفين كلف على مسيل الهزل، والمسأل يثبت مع الهزل. والفرق لأبى حنيفة بين وبين البيع حيث أوجب الألفين في البيع، والألف في النكاح أنه لو لم يجعل الثمن ألفين لكان شرطاً فاسداً، وهو مؤثر في فساد البيع، ولا يضر في فساد النكاح، لأن في أصل العقد ولا في الصداق. وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالنكاح جائز بالغ في رواية محمد عن أبي حنيفة. وقيل: بالقيين في رواية أبي يوسف عنه، وجه الرواية الثانية: هو القياس على البيع، ووجه الرواية الأولى: وهو الاستحسان أن المهر في النكاح تابع، فلا يجوز ترك جميع حجاب التسمية على الهزل، لأنه يكون المهر حثيثاً مقصوداً باللفظة، وهو خلاف الأصل، بخلاف البيع؛ لأن الثمن مقصود فيه؟ ليكون تصحيحه قبضاً مقصوداً، فيرجح حجاب التسمية على الهزل.  
(توضیح: یہاں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال میں یا اپنے غلام یا باندی سے جو معاہدہ کرتا ہے کہ لوگوں کے سامنے تو طلاق و علق کو مطلق کرتا ہے مالا مال دقت وہ قطعی نہیں ہے (کہ نہ طلاق دینا فرض ہے اور نہ آزاد کرنا) تو بھی طلاق اور علق کا انعقاد ہو جائے گا لیکن یہ مذکورہ حدیث میں بھین سے مراد وہ شخص کی تفصیل یہ بیان ہوئی اور ان جگہ میں سے مراد باندی نہ تھی۔ کیونکہ اس میں تو اس طرح کے معاہدہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔  
وہ مطلق نہ ہے۔ اور اگر بزرگ نکاح کو معاہدہ کر دے تو انی واضح بھی نکاح معاہدہ ہو جائے گا اور نہ نکاح کی طرح کے دوسرے امور مثلاً رجعت وغیرہ سبب مستند ہوں گے اور بزرگ باطل رہے گا۔

نکات کیا کہ اس میں مبراہل تقصیر نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ ایسا صبیح مقصود ہے لہذا ذیل حمل افغان حصہ نے اس کو خود اور اس کی صورت پر ہے کہ گورت سے کھائے کیا کہ گورت کو کھانے سے پیش گوئی ہے۔ اس کا کران کا نہیں بلکہ وہ جان سے وہ دانتہ اور تہ ازہم ہوا اور ذیل باطل اس میں ہے وہی شکلیں برابر ہیں یعنی ہر شکل میں ایک تہ علم ہے۔

[illegible]

وإن كان في النحس بأن توضع على العذير والمهر في الحقيقة دراحم، فإن اتفقا على الإعرار للمهر ماستمياً وإن اتفقا على البناء واتفقا على أنه لم يحترهما شيء، أو اختلفا يجب بهو أمش في الصور الثلاث، أما في الأولى لبالإجماع؛ لأنها قصدت الإيصال بالمسمى والمال لا يجب به، وما كان مهراً في الواقع لم يذكر في العقد، ولكنه نزوحاً بلا مهر، فيجب بهو العطل، بخلاف البيع، إذ لا يصح بدون النعم، فيجب المسمى، وأما في الآخرين ففي رواية محمد عن أبي حنيفة يجب مهر العطل؛ لما ذكرناه. وفي رواية أبي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحاً لحساب النجدة كما في البيع. وإن كان المال فيه مقصوداً كالتخلع والعق عن مال، والصالح عن دم العمد، فإن المال مقصود في كل واحد من هذه الأمور؛ لأنه لا يجب بدون الذكر والنسبة، فإن هر لا ماحلة بأن توضع على أن يعقد هذه العقود بحضور الناس، ويكون في ارتفاع هزلاً، واتفقا على البناء على المراجعة بعد نفقة فالطلاق واقع والمال لازم بينهما

(ترجمہ و تشریح)۔ اردو سب سے پہلے جنرل خٹک نے لکھا ہے کہ صورت کے معیار اور ذوق پر اور فنی اور

در اہم ہیں۔ پیش کرنا عراض پر اتفاق ہو گیا تو عہدہ دیا گیا، اس کا ذکر اور تعین بوقت طبع ہوا تھا اور اگر دونوں کا اتفاق ہو گیا نہایت عمدہ و قلم ہے۔ یہاں پر اتفاق ہو گیا کہ دونوں خالی اندھن تھے بوقت عقد یا دونوں نے اختلاف کیا کہ یک نے بیان دیا کہ ساقبت معہ وہ فرار ہے۔ وہ دوسرے نے بیان دیا کہ وہ عاقل و فہم ہو چکا تو (فہم پر صورت میں) میرٹل واجب دایب ہو گیا جس میں اس صورت میں یا در تمام کیلئے دونوں نے بڑی کفایت کیا ہے۔ مقدار مقررہ میں اور خالی بڑی کے ساتھ دایب نہیں ہو اگر تا کیونکہ خالی رہنا نہ دئی۔ یہ واجب اور لازم ہو اگر تا ہے اور وہ بڑی کی صورت میں معہ وہ ہے (اور جو واقعی میرٹل و فہم ہو تو ایک بڑا دے) اور اتفاق بوقت عقد اس کا ذکر نہیں ہوا۔ اب گو کہ بعض بہرہ نے طالع دواہ اندھانگی واجب ہوگا۔ البتہ اس میں اس کے خلاف ہے کیونکہ بعض نے ذکر کیا ہے جو درست نہیں ہو اگر تا۔ نیز اس میں کسی کی دایب ہوگا۔ (اس کی تحصیل معلوم ہو چکی) اور اس کے خلاف دہائی و دوسرے جو کہ غلطی ہیں تو حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق میرٹل واجب ہو گا جس نے جو کہ میرٹل اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ہی جب یہ کراچی قرار دیا ہے۔ جس طرح کراچی میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

وإنما یہ سارا اگر وہ عقد اس نور کا ہے کہ اس میں مال مقصور ہے مثلاً غنم، عین بشر یا مملک و در صلح عین دم انحصار نہیں ہوتا۔ نیز اس میں مال مقصور ہو اگر تا ہے کیونکہ خالی دایب نہیں ہو اگر تا میرٹل نہ کر دے اور نہ غیر تعین کے پس اگر دونوں نے بڑی کیا ہے اس عقد میں باقی طرہ کہ دونوں سے معاہدہ کیا کہ لوگوں کے لئے تو یہ تعین و غیرہ کا کر لیں اور اسی سے بڑی ہے عقد نہیں تو بعد عقد وہ دونوں کا اتفاق ہے کہ بڑی تو تم ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مالا لازم ہو جائے گا۔

ثم اختلعت سبخ المثنی فی هذا المصفاً. فذكر فی بعضها جہنا تحت مذهب صاحبہ  
 هذه المصارف: لأن الميرلي لا يقر في الخلع عندهما، ولا تخليص الجن عندهما مالباء أو  
 بغير عراض أو بغير اختيار، وذلك لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط، ولهذا لو شرط  
 المحرر لبا في الخلع وجب المال، ووقع الطلاق، وبطل الخيار، وإن لم يحتمل خيار  
 الشرط لبا بحتمل التيزل، لأن الميرلي بعسر له الخيار، فسواء اتفقا على البناء، أو على  
 الإعراض، أو عدم الاختصاص، أو اختلافه، بطل الميرلي، ووقع الطلاق، وبطلت أحوال على  
 أصابعها، وعنده لا يقع الطلاق، بل يتوقف على اختيار المال سواء قبل بأصله أو بغيره أو  
 لحسه، لأن الميرلي في معنى خيار الشرط، وقد نص في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا  
 يقع، ولا يجب المال، إلا إن شاءت المرأة فحينئذ يجب المال عليها للزوج، وإن أعرضت،  
 أو تبرأت من الميرلي، واتفقا على أن العقد صار بينهما جده، وفي الطلاق ووجب  
 المال إحصائياً، اتفقا عندهما على أنه لا يقر في الخلع، إلا في الأصل، لا يقر في الخلع، وإذا  
 عسر فلا الميرلي قد بطلت بأعراضها، وذكر في بعض المسح ههنا عوض النسخة  
 السابقة هذه المصارف، وإن احتجنا بالقول لمعنى الإحصاء، وإن سكتا فهو حاقز والمال

لازمہ اجساماً، وغالہاں فی غیر حدود البناء قرلہ کفوہم فی وقوع الطلاق وتزوم المال.

والظاهر انہ المسکوت هو الاختلاف علی أنه لم یحصر ہما شیء، ولم یعرضہ الشارحون.

(ترجمہ و تشریح)۔ نہ کہ اس کے بعد ترمیم نہ کی جائے۔ میں ترمیم کا اختلاف ہے بعض نسخوں میں حضرت

صاحبین رحمہما کا اختلاف ہے کہ اس مسئلہ پر بیان کرنے کے بعد یہ لزوم ہے۔ لہذا یہ جن اس قول کی دلیل اور وجہ ہے کہ حضرت

سید صاحبین رحمہما کا اختلاف ہے کہ ایک خلع میں نہ کہ بزل کا اثر نہیں ہوگا کہ (بہدہم صورت بدل خلع واجب ہے) کہ اگر وہ طلاق بشرط

مال مطلق ہی نہیں ہے (اور وہ حالت کا بھی کوئی اثر نہیں ہوگا کہ) وہاں عراض یا اختلافی صورت میں تمام خلع مختلف ہو جائے (وہاں نہیں)

بلکہ ہر صورتوں میں تمام ایک ہی ہوگا یعنی وہی لازم ہوگا۔ والذکر فیہ اور اس کی وجہ کہ غم سب صورتوں میں برابر ہے یہ ہے کہ

خلع خیاض شرط کا احتمال نہیں رہتا۔ خیاض شرطی ہو سکتا ہے۔ یا اس میں ترقی ہو سکتی ہے۔ یا کہ اگر وہ بخلہ خیاض کی شرط

کا وہی خلع میں ہو سکتا ہے۔ مال واجب ہو جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور خیاض باطل ہوگا ورنہ بخلہ خیاض کا خلع نہیں ہے تو وہ

بزل کا بھی خلع نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ بزل خیاض کے واجب میں ہے اب برابر ہے کہ عیاض دہاقتہ پر ہوتا غم یوں یا

اعراض عن العیاض پر متعلق ہوں یا خلی اذین ہوں بوقت عقد یا دونوں کا اختلاف ہوگا (شکل رابع) سب صورتوں میں

بزل باطل، طلاق واقع، مال ادرم ہو جائے گا۔ حضرت صاحبین رحمہما کا اختلاف کی اصل کے معنی جو کہ اول بیان میں

تکرار ہو چکی تھی اور نہیں اس خیال و دفعہ کا۔

و عندہم۔ مع۔ اور حضرت امام صاحب رحمہما کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ حقیقت اور بزل دونوں ہی طلاق

میں برابر ہو کر رہتے ہیں کہ بعد عقد نہ ہوگا اگرچہ دونوں برابر ہیں لیکن اس کے باوجود بزل سے مال واجب نہیں

ہو کر مال واجب طلاق کے لئے شرط طلاق کے لئے شرط طلاق جنس مال کے ہے اور سب مال بزل سے واجب ہوتا نہیں تو شرط نہیں بنتی ہوگی اور

جب شرط نہ پائی گی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ بلکہ طلاق کو دفع موقوف ہوگا مال کے اختیار کرنے پر عام ہے کہ دونوں نے بزل کیا

اصل عقد یا بزل کیا عقد اول مال میں یا بزل کیا جنس مال (یعنی اور ادرم) اس کی وجہ سے کہ بزل خیاض کے معنی میں ہوا کرتا ہے (یعنی

بزل اور خیاض شرط کا جنس ہے) ہم سنی ہیں (میں) عقد اول اس کی تفصیل گزرنے والی ہے) اور دوسری جانب سے یہ واضح ہو چکا کہ خیاض

در شرط میں طلاق واقع نہ ہوتا اور نہ مال واجب ہوگا (جب تک خیاض ساتھ نہ ہو جائے) جس عقد سے ہے (اور نہ امر دہاقتہ کے لئے تو

زعم پر مال واجب ہو جائے گا وراج کیلئے اور مردوں نے مدیہ و بزل سے اعراض کر لیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عقد اول

میں حقیقی طور پر ہوا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اب بالاتفاق (یعنی اختلاف) مال لازم ہو جائے گا حضرت

صاحبین رحمہما کا اختلاف ہے کہ بزل اصل ہی باطل ہے نہ کہ ضعیف میں کوئی اثر نہ رہتا۔ انہیں ہوا کرتا اور حضرت امام

صاحب رحمہما کا اختلاف ہے کہ بزل باطل ہے نہ کہ ضعیف میں کوئی اثر نہ رہتا۔ انہیں ہوا کرتا اور حضرت امام

صاحب رحمہما کا اختلاف ہے کہ بزل باطل ہے نہ کہ ضعیف میں کوئی اثر نہ رہتا۔ انہیں ہوا کرتا اور حضرت امام

صاحب رحمہما کا اختلاف ہے کہ بزل باطل ہے نہ کہ ضعیف میں کوئی اثر نہ رہتا۔ انہیں ہوا کرتا اور حضرت امام

صاحب رحمہما کا اختلاف ہے کہ بزل باطل ہے نہ کہ ضعیف میں کوئی اثر نہ رہتا۔ انہیں ہوا کرتا اور حضرت امام





و تہ۔ صاحب اور حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہو گا نہ باقی صورت کہ زوجہ کے اختیار کے ساتھ طلاق کا نقشہ ہو گا جس وجہ سے صورت تمام قول نہ کرے گی کہ طلاق واقع نہ ہوگی اس وقت بھی نزدیک دونوں کا ساتھ رہا ہوتا ہے۔ کلام رہنے پر اتفاق ہو جائے اور اگر اس اختیار کے ساتھ کہ دونوں کا اتفاق ہو گیا (اگر اہل علم میں ہوئے) تو اب بال اتفاق نہ واجب الاثر ہو جائے کہ زوجہ کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرات صاحبین رحمہ اللہ جن کے نزدیک تو اہل طایفہ سے بکراں صورت میں خود بہ ادنیٰ اور حضرت امام صاحب کے نزدیک واجب حد (نقصات) اور رائج قرار دیا جائے گا۔

حضرت محقق رحمہ اللہ نے باقی صورت میں ہر دو ادا بعد از یہ اور احادیث سے کو بیان نہیں کیا باقی وجہ سے کہ ان میں سے پہلی صورت کا علم تو بالکل ظہور ہے اور دوسری صورت کا علم ہے کہ جس نے عروسی کا دعویٰ کیا ہے اس کا تو مستبر ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک نیزہ نقیضہ وہی باب رائج ہے اور عروسی میں ایسا دعویٰ ہوا اس وجہ سے اور حضرات صاحبین رحمہ اللہ جن کے نزدیک ہو گا کہ میں ہر دو ادا ایسا ہی ہے اس وجہ سے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نہ کوئی اعتبار ہوگا۔ حکمنا قبل کی قول ہے بعض مشائخ کا یہ بیان کیا ہوا۔

وإن كان في المحسني بأن يوضع علي أن يدكر في العقد مائة دينار، ويكون البذل لیسما يسهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال، سواء اتفقا علي الإعراض أو محلي لب، أو علي أن تم يحضرهما شيء، أو اختلفا لبطلان التيزل في المخلع والمطلوع، وإن اتفقا علي تغا، وعنده إن اتفقا علي الإعراض وجب المسمى لبطلان التيزل في الإعراض، وإن اتفقا علي لبسنا، وتوقف الطلاق علي قبولها المسمى؛ لأنه هو المشرط في العقد، وإن تغا عني أنه لم يحضرهما شيء، وجب المسمى، ووقع الطلاق؛ لوجوبه صاحب الجدة، وإن اختلفا في القول لسدعي الإعراض؛ لكونه هو الآخر، وهذا كله في الإنشاءات، وإن كان ذلك لم يزل التيزل في الإقرار بما يحتمل النسخ كالبيع بأن يوضع علي أن يقو ما لبيع يحضور المسمى، ولم يكن في الواقع إقرار، وبما لا يحتمله كالشكاح والطلاق، بأن يوضع علي أن يقو ما بالشكاح والطلاق محضور العامة، ولم يكن سيهد إقرار، فالبطلان يطمه؛ لأن الإقرار محتمل تصدق والكذب، والمخير عنه إذا كان باطلا فلا خيار به كيف يصير حقا واليهزل في البردة كقول: أي إذا تلفظ باللفظ المكفر هو لا يصير كافرا، ويرد عليه أنه كيف يكون كافرا مع أنه لم يعتقد به؟ فأجاب بقوله: لا بأس بهزل به، أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد، فكأن بعين النهي؛ لكونه استعمالا بالدين، وهو كفر؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَّغْ وَابْتِغِ زَوْجَ لَكُمْ تَسْتَعِزُّونَ لَا تَعْلَمُونَ لِقَاءَ غَمْرَقِهِمْ نَعْدًا يُفْعَلُ بِهِمْ﴾

(ترجمہ و تفسیر)۔ اگر کسی نے عروسی میں ایسا دعویٰ کیا کہ دونوں کے ساتھ رہا کرنا کہ ہر دو میں لوگوں کے سامنے سوہنار کا تہ کر دے کریں گے اور واقعی آپس میں بدل سوہنار ہم دونوں کے، حضرات صاحبین رحمہ اللہ جن کے نزدیک ایک وقت میں جو شخص یہ کہہ کر دے وہ واجب ہوگی ہر صورت میں اور امام صاحب کے نزدیک اگر عروسی میں ہر دو میں شوق میں تو

اسکی جواب ہوگا کیونکہ اعلیٰ سے ذیل میں چکا اور اب حقیقت یہی ہے اور اگر معاہدہ جس پر دونوں کا اتفاق ہے تو طلاق و نفقہ پر کسی وجہ کے قبول کرنے پر کبھی کوئی غلط فہمی نہ پڑے گی کہ اس کا قبول کرنا عقد میں شرط ہے اور اگر دونوں کو اتفاق اس پر ہے کہ دونوں ہی خالی انقضائے قیوت عقد تو جواب حقیقت کو رائج قرار دیتے ہوئے کسی کو واجب قرار دے دیا جائے گا کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں نے اختلاف کیا ہے تو عرض ہے کہ عدلیہ کا قبول مستحب ہوگا کیونکہ یہ اصل ہے یا نہ ہو کہ جواب حقیقت ہی اصل ہے۔

[illegible]

جواب: یہ کفر ہے۔ لفظ کفر کا معنی ہے کہ اللہ کے رسول کی بات کو نہ ماننا اور نہ ماننے کے لئے کوشش کرنا۔ یہ کفر کا حکم دیا گیا ہے کہ ہر انسان کو کفر سے روکا جائے۔ اگر کفر سے روکا جائے تو کفر کا حکم دیا گیا ہے کہ ہر انسان کو کفر سے روکا جائے۔

والسفة، عطف على ما قبله، وهو في اللغة الخفء، وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله: وهو العمل بخلاف موجب الشرع وإن كان أصله مشروعاً، وهو السرف والتدبير. أي تجاوز الحد وتفريق المال إسرافاً. وذلك لا يوجب عدلاً في الأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع من الوجوب له وعليه؛ فيكون مطلقاً بالأحكام كلها. ويمنع ماله عنه، أي مال نفسه عن المنفعة في أول ما يبلغ إجماعاً بالنقص. وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ وفي الآية توجيهان: أحدهما أن تكون المسفسي علي ظاهره، أي لا تقروا بأموالها الأولياء، السفهاء من الأزواج والأولاد أمواتكم التي جعل الله لكم ليها قياماً، لأعيض بضميرها بلا تدبير، ثم تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذ لا يكون الآية معانين فيه. والثاني أن يكون معنى أموالكم أموالهم، وإنما أصبحت إليهم لأحل القيام بتدبيرها، وحينئذ يكون تمسكاً بما نحن فيه، أي لا نقروا السفهاء أموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقوامها. وبطل على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿إِلَّا أَنْ تَمَتَّعْتُمْ مِنْهُمْ رِشْداً فَمَا تَدْفَعُوهُنَّ أَمْوَالَهُمْ﴾ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد: إنه لا يدفع إليه المال ما لم ينس منه رشداً لأجل هذه الآية، وقد





امر مسامحی لا احتیاج للجد فیہ، والمرخص للفقہر موجود، فصار عذرًا مباحًا للفقہر.

**(تشریح و تفسیر):**۔ دالہ علیہ:۔ اس کا عطف احتیاج پر ہے اور یہ کسی افتاء کی قسم نہیں ہے۔ تعریف اس مترشح کا منہ امتا کا ست سے باہر نہیں ہوا (سیر) کے قصد کے ساتھ سفر کی کم از کم مدت جن عوم ہے اور سفر اہلیت خطاب کے معنی نہیں ہے اس وجہ سے کہ محل عورت و مرد ہندو (انوں) باقی رہتی ہے البتہ یہ اس کے نفس سے علی الاطلاق تکلیف کا سبب ہوتا ہے اس وجہ سے کہ سفر اہلیت مشقت میں سے ایک سبب ہے، مطلقاً کی تصریح یہ ہے کہ م ہے کہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اب نفس مترشح قائم مقام مشقت کے ہو گیا ہے۔ (جس کی تفصیل گز رہی) بخلاف مرض کے کہ وہ مختلف نوع کا ہوا کرتا ہے۔ بعض مرض روزہ کیلئے مترشح ہے اور بعض مرض نہیں ہوتا لہذا مرض میں رخصت کا نفس نفس مرض سے نہیں ہوگا بلکہ جو مرض روزہ کا ضرر دہ، مگر وہ تخفیف کا سبب قرار دیا جائے گا (جس کا اندازہ غیب عاذی کی رائے پر تحریر یا غلبہ ظن ہے لہذا ضرر دہ لہذا سفر کا یہ اثر ہوگا کہ چاروں وقت اہل نماز میں قصر ہے اور روزہ کے وجوب میں تاخیر ہوگی اور یہ ضرر دہ سے زمانہ تک کیلئے البتہ سفر کا اثر یہ ہوگا کہ نفس روزہ کا قائل کو مسافر کر دے۔ شک نہ کہ ایک سوالیہ مسئلہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ اور یہ ہے کہ جب سفر کا قائم مقام مشقت کے حکم کر لیا گیا تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس دن سفر شروع کر دے اور روزہ دار ہے تو اب غرض شروع کرنے کے وقت افتاء کر سکتا ہے جواب نہیں کہ یہ سفر اہل وقت موجب ہے یا جبکہ ایسے امور میں سے ہو جو کہ عذر کے اعتبار سے حاصل ہونے والے ہوں۔ اس میں غرض کیا ہو اور سفر موجب نہیں اس ضرورت لازمہ کا جو کہ افتاء کیلئے مجبور کرنے والا ہو بلکہ اس رخصت کے باوجود روزہ رکھنے والے روزہ رکھنا درست ہوگا۔

**(فائدہ)** البتہ مناسب اس وقت جبکہ نفس پر ضرر کا اندیشہ ہے تو افتاء اہل ہوگا (یعنی روزہ نہ رکھا جائے۔ اس جگہ پر مطلب نہیں کہ روزہ دار روزہ رکھ دے) جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ (۲) نماز کے حق میں اختیار نہ کرنا کا احاطہ کے نزدیک جس کی تفصیل گز رہی کہ اللہ تعالیٰ کا علیہ ہے۔ کمالہ میں یعنی جس طرح مرض کی حالت جبکہ روزہ نہ رکھنے کو واجب لازمی طور پر روزہ نہ رکھنا ضروری ہوگا۔ روزہ یا رکھ کر نہیں ہوگا۔ اب یہ مرض اختیار کیلئے مجبور کرنے والا ہے۔

**حاصل:**۔ ایسے بعض ضرورت کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے سب اس حالت میں کی کہ روزہ دار ہے اور یہ شخص مسافر ہے یا متوجہ اس کے بعد اس نے سفر کا اختیار کر لیا تو اس کیلئے افتاء مباح نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے روزہ کی ابتدا کر دی تو وجوب اب اس پر مترشح ہو چکا (تخفیف وغیرہ کا قائم شروع کرنے سے قبل کا ہے اور نہ کوئی ضرورت لگی ہے جو کہ اس کو مجبور کرتی ہو افتاء کیلئے بخلاف مرض البتہ نفس کا قائم اس کے برخلاف ہے اور روزہ کی نیت گئی اور نفس پر مشقت کو ظاہر کیا۔ اب حق نے ارادہ کیا کہ مرض کی شدت کی وجہ سے افتاء کر دے تو یہ مباح ہے اور اسی طرح اگر ایک شخص ابتدا دون میں تہ دو دست تھا اور اس نے روزہ کی بھی نیت کر لی تھی اس کے بعد اب وہ بیمار ہو گیا تو اس کیلئے بھی افتاء کرنا مطلق ہے، اسی وجہ سے کہ مرض ایک حکم سادی ہے جس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے اور افتاء کی رخصت دینے والا عذر موجب موجود ہے لہذا وہ عذر افتاء کے حق میں مباح کرنے والا ہو گیا۔

ولو اظہر المسافر فی الصورین المذکورین کان لیام المسفر المبیح شہة فلا  
تجب الکفارة، وإن اظہر المقیم الذی نوى الصوم فی بیئہ لم یسافر لا یسقط عنه الکفارة،

بمخلاف ما إذا مرض بعد أن فطر في حال صحته تسقط به الكثرة؛ لأن المرض امر معاري لا اختيار فيه للعبد، فكانه أفطر في حال المرض. وأحكام السفر، أي الرخصة التي تتعلق بعبادة السفر ليست بمس الخروج بالنسبة المشبوهة عن النبي، فإنه كان يبرأ من المسافر حين يخرج من عمران المعصر، وإن لم يتم السفر علة بعد؛ لأن السفر إنما يكون علة ثامة إذا مضى لثلاثة أيام بالمسرة، فكان القياس قبله أن لا قلبت الرخصة بمجرد زده، ولكن ثبتت لذلك تحقيقاً للرخصة في حق الجميع؛ إذ لو توقف الترخيص على تمام العلة لم يستقر التولية في حق الكل، فبطلت الفروض المطلوبة.

**(ترجمہ و تشریح)** - اور اگر مسافر نے روزہ و نہ روزہ میں روزہ کو نفاذ کر دیا صبح

صباحاً ہی صبح صحت نہ ہو، پس صبح کے سفر کے شراب ہو جائے گا۔ لہذا کفار و انبیاء نے روزہ کو نفاذ کر دیا صبح میں انکار کیا کہ اس نے اپنے گھر روزہ کی نیت کر لی تھی اس کے بعد سفر اختیار کیا تو اب انکار کرنے کی وجہ سے کفار و انبیاء روزہ کا قیام مانتے تھے۔ اس کے برخلاف اگر روزہ کیا حالت مرض میں اور نفاذ کے بعد بیمار ہو چکا تو اس کے بعد سے کفار و انبیاء ہوجانے کا حکم نہیں کیا۔ مسافر صبح کے گویا کہ اس نے صبح میں روزہ کیا تھا۔

والاحکام یہ۔ چنانچہ جو رخصت کے سفر کے ساتھ احکام میں متعلق ہے ثابت ہو جائے گی نفس فرستے اور اس کا ثابت سنت مشہور دوسرے ہے وہ ہے نفس منسی۔ لہذا جب آپ مسافر کو رخصت دے کرتے تھے بیکار ہو جتے کی آیت سے باہر نکل آتے۔ اور جب اگر چہ فرعون کے بعد اس نے طاعت کو ترک نہ کیا ہو تو نہ سفر سے نہ اس وقت ہوئی جس وقت کہ وہ کام سفر ہو جائے تو قیاس کا تشابہ ہے کہ اس سے قبل رخصت کا حکم نہ ہو چاہئے کہ جس شخص سفر میں کر رہے ہے وہ رخصت ثابت ہو جائے لیکن یہ رخصت ثابت ہے سنت مشہور دوسرے کا کل مدت میں رخصت متحق ہو جائے کیونکہ اگر رخصت کو تمام مدت پر موقوف کر دیا جائے تو کل مدت سفر کے حق میں ثابت و راحت ثابت نہ ہوگی اور اس رخصت سے نہ قصور مطلب ہے نہ رخصت ہو جائے گا۔

والخطأ، عطف علی ما قبلہ، وهو فی اللغة: ضد الصواب، وفي الاصطلاح: وقوع الشيء على خلاف ما أريد. وهو غير صالح لسقوط حتى الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، فلو أخطأ المجتهد في التقوى بعد استنفاغ الوسع لا يكون أنفاً، بل يستحق أجراً واحداً، وبصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأنف الخاطئ، ولا يأخذ بحد أو خصاص، فإن زلت إليه غير امرأته فظن أنها امرأته فوطئها لا يحد، ولا يصير أخفاً كإثم الزنا، وإن رأى شيئاً من عبده، فظن أنه صبي، فرمى إليه وقتله، وكان إنساناً لا يكون أنفاً إثم العمد، ولا يجب عليه التخصيص، ولم يجعل حقاً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العبد، وإن أكل مال إنسان خطأً وجبت به الدية إذا قتل إنساناً خطأً، لأن كلها من حقوق العباد، وسئل المحلل، لا جزاء الفضل، وصح طلاله، أي حلال الخاطيء كما إذا أراد أن يقول لمرأته: أقعدني فجرتي على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا، وعند الشافعي لا يقع

قیاساً علی السائم وبقولہ: رفع عن امتی الخطأ والنسيان، ونحن نقول: إن القائم عديم الاختيار، والخطأين المختار مفسره والمراد بالحدیث رفع حکم الاخرة، لا حکم الدنيا بدلیل وجوب النية والكفارة.

**(ترجمہ و تشریح):** :- والخطأ، کا غلط سمجھنا ہے اور یہ قسم سوائے اقسام مذکورہ میں سے۔ خطا ضد ہے صواب کی یا اصطلاحی معنی ارادہ کے خلاف کسی فعل میں واقع ہونا اور یہ ایسا عذر ہے جو کہ جن اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہونے کیلئے قائل قبول ہے۔ بشرطیکہ ایسا نہ ہو کہ یہ خطا ہو جائے لہذا اگر مجدد ہمت میں داخل ہو جائے پوری کوشش کے خلاف کر جائے تو وہ قیامت ہوگا بلکہ اجتہاد پر ایک اجراء میں کوہ میل ہوگا اور (وہ خطا) شبہ کے درجہ میں ہوگی سزا کے دفع کرنے میں۔ چنانچہ خطا کثرت نہیں ہوتا ہے اور نہ حد اور نہ قصاص اس سے لیا جاتا ہے۔ ایک فرع ایسی اگر زچہ کے علاوہ غیر وہیہ شبہ، غاف، (بہلی رات) میں اس کے پاس سمجھ رہی تھی اور اس نے گمان کیا کہ وہ اس کی زوجہ ہے اس نے اس سے بلی کر لی تو اس پر نہ حد آئے گی اور نہ قیامت ہوگا سزا کرنے والے کے (۲) اگر کسی شخص نے (دور سے) ایک شبہ دیکھی اور اس نے گمان کیا کہ وہ میرا (بھائی) ہے اس نے اس کی جانب سے بیچک دیا یا نکال کر دینے کی غرض سے اور اس کو قتل کر دیا۔ حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ شخص سزا نہ ہوگا اور گناہ جو کہ تمہارے ہوتا ہے وہ اس پر نہ ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔

ولم یجعل له: اور خطا کو حقوق العباد میں بذریعہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ چنانچہ خطا اگر کسی انسان کے مال کو ضائع کر دیا تو اس حد ان کا طعن واجب ہوگا اور خطا سے دیت بھی واجب ہوگی اگر خطا کسی انسان کو قتل کر ڈالے اس وجہ سے کہ سب ہی اس کو حقوق العباد میں سے ہیں اور ان کا بدلہ ہے قتل کی جزا نہیں۔ چنانچہ اگر کسی بیعت نے کسی شخص کے مال کو ضائع کیا ہے تو اس کا ضمان سب ہی پر ہوگا اور اگر یہ جزا قتل ہوئی تو سب پر ہی کامل واجب ہوتا۔

وصحیح ہے: اور معاملی کی طلاق درست ہو جائے گی۔ مثلاً ایک شخص بائنی زوجہ کو بہرہ پاؤ تھا کہ انھوں نے (بیعت) میں خطا یہ کہہ دیا کہ انت طالق تو اختلاف کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا حکم پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور دوسری دلیل حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ رفع عن امتی الخلع ونحن نقول مع احناف کا جواب یہ ہے کہ تم اور معاملی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم حدیم الامین اور معاملی مختار ہے (اس دلیل سے کہ باطل ہے، باطل ہے، یہیدار ہے مجبور نہیں) اور حدیث بالکاف جواب یہ ہے کہ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ تم عمروی اس سے اٹھائے گئے ہیں نہ کہ دنیوی احکام۔ اس دلیل سے کہ سب ہی کے نزدیک دعت اور نکاح واجب ہو جاتا ہے۔ یہ جو خطا کے۔ انکار منکر ایک گونہ عذر اور اختیار معنی غلطی کا ایک حد تک اختیار باقی ہوتا ہے۔ لہذا اس کو اختیار قرار دے دیا گیا۔

ويجب ان يعلل بيعة، أي بيع الخطأين كما إذا أراد أحد أن يقول: الحمد لله، فجري على لسانه بيع منك كل الثمنين المختارين: قبلت. وهذا معنى قوله: إذا صدقه خصمه، وقبل: معناه: أن يصدق الخصم بأن صدر الإيجاب منك كان خطأ، إذ لو لم يصدق لم يصدق في ذلك يكون حكمه كحكم العاقد. ويكون بعد كسح المكوه يعني يتعقد فاسداً؛ لأن



جریان الکلام علمی معانہ اختیار ی بعینہ، ولکن بقصد لعدم وجود الرضاء فیہ، والا کراہ، وهو عطف علی ما قبلہ، وبہ تمامہ الامور المعترضة السکنة، وهو حمل الإنسان علی ما سکرہ، ولا مرید ذلک الإنسان مناسرتہ لو لا کراہہ، وهو، ای الاکراہ علی ثلاثة أقسام لاسد ما کان یعدم الرضاء ویفسد الاختیار، وهو التلجی، ای الاکراہ الصلحی بما یخاف علی نفسه أو عضو من أعضائه بأن یقول إن لم تفعل کذا لافلتک، أو لا فطعن بک، فحینئذ یسعدم رضاءہ، ویفسد اختیارہ لثبوت لو یعدم الرضاء، ولا یفسد الاختیار، وهو الاکراہ سابقہ تر الحس هذه فمبذرة، أو العطب التی لا یخاف علی نفسه التلذ، فإنه یغنی اختیارہ حینئذ، ولکن لا یرضی بہ، لو لا یعدم الرضاء، ولا یفسد الاختیار، وهو ان یتم بحسب الیدای ایه کو زوجہ او نحوہ، فإن الرضاء و الاختیار کلہما باقی.

**و ترجمہ و توضیح :-** مع۔ اور جب اس کا حق تسلیم و پنا تو نہ ملے گی کسی حاجت ہوگی شایکہ شخص کا ارادہ یہ کہ ہم زنا سے منع نہ کرنا، لیکن اس کی زبان پر یہ جاری ہوگی کہ تم سے منع نہ کرنا۔ "خ" مطلب ہے کہ جس نے ارادہ کیا کہ ہم زنا سے منع نہ کریں، اس عبارت کے ساتھ کہ "و" کا لفظ فارقی ملنے سے اس کی تصریح کر دی اور باقی کے لیے یہ کہ توں کر لیا اور، اور اس میں صریح کے لفظی معنی سے کو فرق ثانی تصدیق کر دے کہ یہ ایجاب فریق اس سے خلاف ہو گیا ہے۔ نیز اگر فرق ثانی نے اس کی تصریح نہیں کی، بلکہ اس کا کوئی توبہ ہے کہ خلاف ایجاب نہیں ہوا ہے تو اب اس کا شتم شرم اس نے ہوا جس نے موافقہ ایجاب کیا، اور اب اس طرح کا تمہید کر دے کہ تم کے فعل کے عمل ہوگا، یعنی وثیقہ عدم موافقہ ہوئی، اس لیے کہ کام پر کسی اختیار صریح جاری ہوا، اس وجہ سے نئی جو متحد ہو جائے گی جس رضامندی نہ ہو گئی کہ یہ یہ خلاف ہوگا۔ اور اگر وہ اس کا عطف لے لیں، یہ ہے اور کسی امور مسترد کی یا غرضی قسم ہے۔ اور اگر وہ یہ ہے کہ ایک شخص کو مجبور کرنا کسی ایسے کام پر جس کا وہ اور نہیں کرتا کہ اس نام کو کرے۔ اور اس پر مجبور کیا جاتا۔ یعنی اگر اس میں جبر نہ ہو تو اس کا نام کرنا کہتا۔ اور نئے اور اگر کوئی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ مکمل صریح ذریعہ ان اہم ملکہ بیان کرتے ہیں۔ (۱) اگر وہ ملکی یعنی رضامندی سے وہم، اور اختیار سے وہم ہو جائے جس کا ذکر اوہ صلیح سے سوچنا گیا ہے، البتہ اسے اخذ ہے ملکی غلبہ ہو گیا ہے جو زور دینا، یا مانع کسی خوف دلائے گیا ہے جس نے اسے اذیت کرنے یا اس کے منہ کو ضائع کرنے کے ساتھ ملایا کیا۔ اگر تین اسے نام نہ تو کیا تو میں کوئی شکل کر اڑوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا۔ اس وقت اس کا اختیار ختم ہو گیا اور اس کی رضامندی معدوم ہو گئی۔ (۲) اگر رضامندی معدوم اور اختیار کا معدوم ہوا ہو۔ یہ اگر وہ ترقی کی دشمنی ہو طرز۔ یہ کہ جس نے پانچوں صریح کی، چھوڑ دے اگر وہ لایا کہ میں میں جان سے ہانک ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس کے اختیار میں کمی و زیادہ ہے لیکن وہ اس پر بھی نہیں چھوڑے گا۔ کہ۔

نو اس بعد میں۔ یہ تو رضامندی معدوم ہوئی ورت اختیارہ معدوم ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اندیشہ کرتا ہے کہ اس کے والد اسے یہ سب فی حق کو قید کرے گا تو اس صورت میں اختیار اور رضامندی دونوں باقی ہیں۔ بعد ازاں وہ ایسا کام سے کسی کو غزوہ مرد و زور پر پناہ دیتا ہے۔

والاکراه بحسنه ای بجمع هذه الأقسام لا ينال الخطاب والأهلية لعدم العمل واستنوع الذي عليه مدار الخطاب والأهلية وأنه متردد بين فرض وحظر وإباحة، ورخصة، يعنى أن الإكراه نهي العمل به مقسوم إلى هذه الأقسام الأربعة، فمن بعض المقادير العمل به فرض كإكراه العينة إذا اكراه عليه بما يوجب الإلزام، فإنه يقتضى عليه ذلك، ولو صبر حتى يموت عوف عليه، لأنه ألقي نفسه إلى الشهادة، وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المصرومة، فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه المصحح، وفي بعضه العمل به رخصة كما أجراه كلمة الكفر على لسانه إذا اكراه عليه بترخص له ذلك بشرط أن يكون القتب مطمئناً بالتصديق، والإكراه ملجئاً، والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترفع الحرمة، بل يعامل معاملة لمباح في ريع الإنثم، وفي الإباحة ترتفع الحرمة، وقيل: لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في القرض أو الرخصة، فإنه كان المراد بها إباحة الصنع مع الإنثم في الصور فهي القرض، وإن كان بدون الإنثم في الصور فهي الرخصة، لمناظر الصائم المكروه إن كان مسافراً ففرض، وإن كان مقيماً فمصلحة، ولم يوجدها سوى الإقدام والامتناع فيه في الإنثم والشراب حتى يكون مباحاً لا ينال الاختيار، أي لا ينال الإكراه اختيار المكروه (بالتفصيل)، لكن الاحتياط لئلا، فإذا عارضه اختيار صحيح، وهو اختيار المكروه (بالكسر)، يوجب ترجيح الصحيح على الفساد، إن أمكن كما في الإكراه على الفحل، وبإتلاف الحال حيث يصلح المكروه (بالتفصيل) أن يكون آلة للمكروه (بالكسر)، فيضاف الفعل إلى المكروه (بالكسر)، ويؤممه حكماً.

**(ترجيحه وتبذيره)**۔ اور الاكراه یہ اور اکراه کی یہ مثل تمام خط بہ اور اہلیت کے مطابق ہیں چنانچہ عقل اور اجازت دونوں باقی ہیں جن پر خط بہ کا مدار اہلیت کا مقام ہے۔ وہ مسہ اور اکراه پر جس کے مترادف ہیں چار قسم کے دو ہیں (۱) فرض (۲) جائز (۳) باحت (۴) رخصت۔ منیٰ یہ بعض حالات میں عمل کرنا جس کے مطابق کو جس سے نہ رہے، اگر وہ کیا گیا ہے فرض ہے۔ مثلاً کسی شخص اور والد کے کہنے پر مجبور کر دیا گیا جس کے ہاں کہنے کی مصلحت ہے کہ وہ مصلحت کے ساتھ جواب اس مجبور پر فرض ہے کہ وہ نہ کر لے اور اگر اس نے سہر کر لیا اور وہ مصلحت پر چڑھا تو اس نے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈال دیا۔ اس وجہ سے یہ مصلحت پر عمل کرنا جائز ہے۔ (۲) اور بعض مواقع میں عمل کرنا حرام ہے۔ مثلاً زنا، قتل، غس جو کہ یہ قصور ہے تو یہ عمل کرنا حرام ہے (تو اس پر کہہ دو)۔ (۳) اور بعض موقع میں اس پر عمل نہ کرنا مباح ہے مثلاً روزہ میں افطار کرنا کہ ایک شخص پر جب اکراه یا کیا کہہ دو افطار کرنے کو اس کیلئے مباح ہے اب افطار کرنا۔ (۴) نفس سوائے عمل کرنا رخصت کا وہ ہے، مثلاً زبان سے کہہ کر جاری کرنا۔ جبکہ ایک شخص پر اس کیلئے جبر کیا گیا اور اس کی رخصت دی گئی ہے بشرطیکہ بعد قتل پر قلب مطمئن ہے اور اکراه بالائی ہے۔

والمعصية، وجب رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں اول فعل، مباح نہ ہو گا پس طہر کہ حرمت میں فعل کی  
نہم اور اس کے نتیجے میں اس کے ساتھ وہ حامل ہو گا نیز کسی مباح فعل میں جو کرنا ہے اور اباحت والی شکل میں  
حرمت ہی نہم ہو جاتی ہے اور بعض متنازع کی رائے ہے کہ مستقل طور پر اباحت کے ذکر کی ضرورت نہیں رہو جاتی کیونکہ اباحت  
فرضی اور رخصت میں داخل ہے، کیونکہ اگر اباحت سے مراد اباحت فعل مع الامر ہے مگر کرنے میں تو وہ فرض ہے اور اگر اباحت  
سے مراد بغیر انشاء کے ہے مگر کرنے میں تو وہ رخصت ہے، بخیر و رد و دار کا اقرار کرنا (پھر اگر ان کے) اگر وہ سنا رہے تو یہ اقرار  
فرضی ہو گا اور اگر غیر ہے تو اقرار رخصت کے درجہ میں ہو گا۔

ولم یجوز دفعہ ثانی، اور کوئی بھی ایسی شخص پائی گئی جو کہ اقدام علی الفعل اور امتناع عن الفعل میں برابری ہو (مثلاً) اور  
ثواب میں کیا ایک ہی مہار ہو اور اختیار کے مٹانی نہ ہو۔ یعنی کر کے اختیار کے مٹانی نہ ہو اگر ان کے اسد ہے۔ لہذا  
جب اختیار مٹ جائے اور اختیار مٹ کر وہ (بائس) کا اختیار ہے تو اسد پر بھی اختیار کو ترجیح دی جائے گی اگر یہ ترجیح دینا  
نہیں ہو۔ مثلاً اگر ان کے کسی کے قول یا مال کے ضائع کرنے پر جبکہ کرہ مطابقت رکھتا ہو (کرہ) یا بکسر کے لے کر دینے کی تو اب  
فعل کی خلاف کرہ (بکسر) کی جانب ہوگی اور اس کا حکم ہی اگر ان کے دے پر لازم ہوگا۔

والا، ای وان لم یکن نسبة الفعل إلى المعکرة (بائس) کما فی الأقوال وفي بعض  
الأفعال یسبى نسبتاً إلى الاستحار القاسم، وهو اختیار المعکرة (بالتفتح)، فجعل المعکرة  
مؤخداً بفعله، ثم فرغ عني هذا مغوله: ففي الأقوال لا یصلح المعکرة، ای یحرم آلة لغیرہ:  
لأن التکلم بالسان الغیر لا یصور، فافتصر علیه، ای حکم القول علی المعکرة بالتفتح، فإن  
کان القول مما لا یفسخ ولا ینقض علی الرضاء لم یطل بالمکرة، کالطلاق ونحوه من  
العقاق، والسکاح، والرجعة، والتدبیر، والعفو عن دم العمد، والیس، والنفق، والظهار،  
والإیلاء، والفی القولی فیہ، والإسلام، فإن هذه التصرفات کلها لا یفتحل الفسخ ولا  
توقف علی الرضاء، فلو أکره بها أحد وتکلم بها لم یطل بالمکرة، وتنفذ علی المعکرة  
(بالتفتح) فقط، وإن کان یحتله ویعترف علی الرضاء کاتب ونحوه یفتصر علی المباشر  
ههنا أيضاً، وهو المعکرة (بالتفتح)، إلا أنه یفسد لعدم الرضاء، فیرتفع البیع فاسداً، ولو  
أجزأه بعد زوال الإکره یصح، لأن المفسد زال بالإجازة، ولا تصح الأقرار بکلها، لأن  
احتیاجاً لعدم علی قیام المخیر بها، وقد قامت دلائلها عسی علمه، ای عدم ثبوت المنع  
بها، لأنه ینکتم دفعا للمفسد عن نفسه، لا بوجود المخیر بها، ولا يجوز أن یجعل مجازاً  
عن شیء؛ لأنه لا یقصد المجاز مع قیام دلیل الکذب، وهو الإکره.

(ترجمہ و تشریح) نہ والا یعنی اگر فعل کی نسبت کرہ کی جانب نہیں ہوگی مثل قول اور بعض افعال کے۔  
(مثلاً اکل و شرب) تو اب فعل منسوب رہے گا ناسد کی جانب ہی ہو وہ اختیار کرہ ہے اور اس کرہ ہی کو اس فعل پر اغوا کیا  
جائے گا اور اسی سے ضمان وغیرہ لیا جائے گا۔



مالہ وما راہب و رواہ علیٰ اناہ یرجع بہ علی المکرہ الامر اناہ لا

**ترجمہ و تشریح**۔۔۔ الامتثال فیہ اناہ قول پر اگر کوئی تعمیل کے بعد اناہ پر اگر کسی تعمیل ہے۔ امتثال کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عمل اناہ کے امتثال میں کر دے اور دوسرے کا آئینہ میں سکناش مکمل و شرب دلی اور نا کے جذبہ حکم کر رہی ہو یا نہ ہوگا کیونکہ مکمل و شرب دوسرے کے لئے نہیں اور ایسے ہی دلی کرنا بھی دوسرے کے لئے ہے لیکن نہیں ہذا اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو آکل کا روزہ فوت جائے گا اور اگر (اکراہ کر لے والے کا روزہ نہیں ہونے کا اگر وہ کر لے تو نہ روزہ اور نہ واجب ہے اور اسی طرح اگر دوسرے کے مال کو کھائے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا بھی روزہ ہوگا۔ اگر نہ ہوگا۔

وہی البتہ حق جان سکا اختلاف ہے علماء میں اس کے درمیان بعض حضرات کی رائے ہے کہ روزہ و احرام ہوگا اگر نہیں۔ وہی کہان ہے۔ اگرچہ کر (مکرہ) کا آکل میں سکنا ہے ہلاک کرنے کیلئے۔ تب ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع مکرہ کو حاصل ہوا ہے اگر کوئی اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اپنے ذہنی مال کے کھانے پر اگر وہ کیا ہے تو اگر وہ مکرہ ہوگا سے تھا تو اگر کوئی بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کھانے کا نفع خود کسی کو پہنچا ہے اور اگر مکرہ حکم پر تھا تو اب اگر یہ قیست واجب ہوگی کیونکہ آکل کو اس کا نفع حاصل نہیں ہوا اور اگر کر دوسرے کے مال کو کھانے پر ہوا تھا تو اب مکرہ (اگر) پر ضمان واجب ہوگا۔ کھانے والا ہوگا کی حالت میں تھا تو حکم پر تھا کیونکہ یہ اگر وہ مال کے ضائع کرنے پر ہذا ضمان واجب ہوگا۔

دیکھا ہے۔ یہی تعمیل دلی کے مسئلہ میں ہے اگر اگر وہ دوسرے کی عورت سے دلی کرنے پر تو دلی کرنے والے پر حد آئے گی اور وہ قیروں کا اور امر کی جانب یہ فعل نفع نہ ہوگا۔ تعمیل غریب آری ہے اور اگر اگر وہ اس کی ذہنی کے ساتھ روزہ کی حالت، اس کا فدی کی حالت، حیض کی حالت میں قراب بھی مناسب ہے کہ اس کا حکم صرف نازل پر ہو اور وہی قیروں کا اور جن امور سے قضاء اور کفار واجب ہوتا ہے وہ واجب اس پر ہو اور ضمان کا وجوب دلی کرنے والے کے مال میں ہی ہوا اور شارع نے قرابت سے کس نے کوئی روایت اس کی نہیں دیکھی کہ بعد میں کر دے امر سے نقصان کا مطالبہ کرے یا نہ کرے۔

والنفسی: ای القسم الشافی من الأفعال ما يصلح المکرہ فیہ أن یکون الذہن لیسرہ  
کما تلاف النفس والمال، فإنہ ممکن للإمتثال أن یأخذ آخر ویلقی علی مال أحد لیتلفه، أو  
نفس أحد لیتلفه، فوجب الفصاح علی المکرہ (والکسر) إن کان القتل عمداً بالسیف؛  
لأنه هو الفاسد، والمکرہ آله کالمسکین، وهذا عند أبي حنيفة، وقال محمد وزفر:  
يجب علی المکرہ؛ لأنه الفاعل التحقیق وإن کان الآخر آمراً، وقال الشافعي: يجب  
عليهما، أما المکرہ فلیكونه آمراً، وأما المکرہ فلیكونه فاعلاً، وقال أبو يوسف: لا يجب  
عليهما لكون الشبهة دارنة له عنهما، وكذا الذیة علی عاقلة المکرہ إن کان الفعل خطأ،  
وكذا الكفارة أيضاً تجب علیہ.

**ترجمہ و تشریح**۔۔۔ نفسی: اس قسم کے افعال میں دوسری قسم ان افعال میں کر دے (بائع کر دے) کا نہیں سکتا ہے۔ مثلاً مال کا ضائع کر دے، مال کو ہلاک کر دے۔ جس انسان کیلئے یہ ممکن ہے کہ دلی کوئی ایک شخص نے دوسرے کے مال پر اس کو ذوال دے تاکہ اس کو ہلاک کر دے یا نفس پر ذوال دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے جس واجب ہوگا مکرہ پر تھا اس پر اگر کسی شخص نے اناہ ہے کہ

سے اس وجہ سے کہ وہ قاتل ہے اور گرفتار قاتل کے شکل ہے جیسے چھری کا لہو تپتی ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام محمد و امام زفر رحمہ اللہ مخالف فرماتے ہیں کہ کمرہ پر اس کا وجہ ہو گا کیونکہ اصل قاتل وہی ہے ورنہ پھر دوسرا شخص! صحیح ہے۔ حضرت امام باقر علیہ السلام نے فرمایا کہ دو ایک دونوں پر قاتل ہے۔ ایک آمر کو دے کی وجہ سے اور دوسرا قاتل قاتل دے کی وجہ سے۔ حضرت امام باقر علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں پر واجب نہیں۔ اسی وجہ سے کہ شریعہ اور دنیا جو کہ تمام کو درگت ہے۔ دونوں سے دور ہمیں تنگ سے آمر کی حالت پر دیت کا اگر قاتل خطا ہو اسے اور اسی طرح گناہ واجب ہو گا آمر پر۔

ثم لما قسم المصنف الإكراه أولاً إلى فرض، وحظر، وإباحة، ورحمة. فالآن بقسم  
حرمة المكروه به إلى الأقسام الأربعة بعنوان آخر وإن كان مقل التضمين وإحداً فقال:  
والحرمان أنواع: حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رحمة كالزنا بالمرأة، فإنه لا يحل بعذر  
الإكراه قطعاً؛ إذ فيه فساد الفرائض وضياع النسب؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً، إذ لا  
تجب على الأم نفقة، ولا يجب على الزاني تأديبه وبغافه؛ فهو داخل في الإكراه المحذور.  
وقيل: هذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكروهة بالزنا برخص لها في  
ذلك؛ إذ ليس في التمكن معنى قبل الولد الذي هو المانع من الرخص في جناب  
الرجل؛ لأن نسب الولد عنها لا يقطع، ولهذا سقط الإلم عنها؛ فقتل «نفسلم» فإن حرمة  
لا تنكشف؛ لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعصم، والسكّر والمسكره عليه في  
ذلك سواء، فلا يبقى للمكروه أن يُلغى نفس أحد أو عصمه لأجل سلامة نفسه أو عصمه.  
فصار الإكراه في حكم العدم، لكانه قتله بالإكراه، فيحرم

(تقریباً ۱۰۰۰۰) : نام ہے۔ علامہ مصنف رحمہ اللہ نے ان کو سے عمل کی چار قسمیں فرض حرام یا مست اور رخصت بیان کی ہیں۔ اس کے بعد کہہ کر (جو شمس کو) لگا کر اور کسے تسبیح بجا دینا کیا) کی چار اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ انہیں تقسیم نو فی کل عنوان دوسرے اسے اگر جہاں وہی تقسیم کا آئینہ ہے۔

والسودات ہے۔ حرام شدہ امور کی دو اقسام ہیں۔ (۱) حرمت جس کی حرمت نہ قسم ہوگی اور نہ دروغت میں داخل ہوگی۔ مثلاً کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا۔ جس زمانہ اگر اکراہ کے طور سے ساتھ حال نہ ہوگا کبھی بھی واجب کی طرح اس میں فریض کا فائدہ ہونا اور نسب کا خاتمہ ہونا ہے۔ اس وجہ سے کہ نہ اندھا حکم سا جلاک ہو گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ والدہ و پوتوں کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور نہ زانی پر غنیمت افشا اور ملامت کرنا۔ جس یہ اگر احرام میں، اصل ہے اور بعض علما فرماتے ہیں کہ یہ حرمت کلیاتی ہو تاکراہ کے ساتھ مرد سے زنا کرنے میں بھی ہے البتہ جس صورت چوزنا کہیتے خبر کیا گیا ہے تو اب اس صورت کیلئے دروغت کے تحت داخل ہوجائے گا کیونکہ زنا پر بدعت دینے میں نقلی والدہ کے معنی نہیں پائے جاوے ہیں اور اصلی بالغ دروغت میں داخل کرنے سے یہی موجب مرد کی جانب میں ہے کہ نکاح ولد کے نسب کا عورت سے انقطاع نہیں ہو سکتا۔ یعنی وہ بے حرمت سے زنا کا گناہ مسافقا ہو جائے گا۔

وَسَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ (۱۰) اسلیمان کو قتل کرنا ہے اس پہ سے کہ رخصت کی دلیل

نفس و جان کے بلکہ موتے کا یقین ہو جانا ہے اور منکر باور منکر۔ لہذا وہی برادر میں کہ انوں کا قتل ہی حرام ہے، بلکہ اگر وہ یہ سبب نفس کا اپنی جان بچانے کی غرض سے نفس کا قتل کرے یا کسی کے بدن کے حصہ و ضائع کرے۔ پس یہ اگر وہ ہم اکراہ کے حکم میں ہوگا تو کیا اگر اس نے خبر دیا کہ اسے قتل کرالا لہذا یہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحصيل السقوط أصلاً بعذر الإكراه وغيره، ونصير حلال الاستعمال، فهو داخل في الإكراه الفرض، كحرمة الخمر والتمبغ ولحم الخسیر، فإن حرمة هذه الأشياء إنما نسبت بالنسب حالة الاختيار لا حالة الاضطراب، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ لَدَّ فَضْلٌ لَّكُم مَّا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ لَوْلَا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِمْ لَحَالَةَ الْمَخْمَصَةِ وَالْإِكْرَاهِ مُسْتَنَافَةٌ عَنْ ذَلِكَ، وَحَرْمَةُ لَا نَحْتَمِلُ السَّقْطَ، لَكِنَّا نَحْتَمِلُ الرِّخَصَةَ كَأَجْرِهِ كَلِمَةِ الْكَفَرِ، فَإِنَّهُ قَبِيحٌ لِّذَاتِهِ، وَحَرْمَتُهُ غَيْرُ سَاقِطَةٍ، فَكَفَى بِشَرِّهِ فِي حَالَةِ الْإِكْرَاهِ بِأَجْرَانِهَا، فَهُوَ دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الرِّخَصَةِ وَحَرْمَةُ نَحْتَمِلُ السَّقْطَ لَكِنَّا لَمْ نَسْقُطْ بِعَذْرِ الْإِكْرَاهِ وَإِنْ احْتَمَلَتْ الرِّخَصَةُ أَيْضًا كَسَاوِلِ الْمَضْطَرِّ عَالِ الْغَيْرِ، فَإِنَّهُ حَرَامٌ بِالنَّصِّ، بِمَحْتَمِلِ سَقْطِ حَرْمَتِهِ وَقَدْ إِذْنٌ، وَلَكِنَّا لَمْ نَسْقُطْ بِعَذْرِ الْإِكْرَاهِ، وَبِشَرِّهِ فِيهِ لِدَلْعِ الشَّرِّ، وَبِعَامِلِ مُعَامَلَةِ الْمَعَاجِ، فَإِذَا أَكْرَهَ بِالْإِكْرَاهِ الْمُحَلِّيِّ، جَازَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَضْمَنُ فَبَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ لِبَقَاءِ عَصَمَتِهِ، فَهُوَ أَيْضًا دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الرِّخَصَةِ، وَلَمْ يَفْعُضْ بِقِسْمِ الْإِبَاحَةِ لِغَاثِنَا أَنَّهَا إِذَا خَلَفَ فِي الْمَقْرَضِ أَوْ فِي الرِّخَصَةِ وَلِهَذَا، أَيْ وَلاَحِلٌّ أَنْ الْحَرْمَةُ لَمْ تَسْقُطْ فِي انْقِسَامِ لثَلَاثِ وَالرَّابِعِ، إِذَا صَبَرَ فِي هَذِهِ الْقِسْمَيْنِ حَتَّى قُتِلَ صَارَ شَهِيدًا! لِأَنَّهُ يَكُونُ بَازِلًا نَفْسَهُ لِإِعْزَازِ دِينِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِقَامَةِ الشَّرْعِ.

**(تقریحه و تشریح):** ۱۔ وحرمة نه۔ ایک نوع الکی حرمت کی ہے جس میں حرمت کے ساتھ دینے کا احتمال ہے۔ اصل میں اصل کے اعتبار سے کراہ کے کفر کے ساتھ بھی اور بغیر کراہ کے بھی (اب) اور احتیاط طلال ہوگا اور یہ قسم داخل ہے کراہ بخمس میں یعنی یہاں کراہ کے اس پہل کر: فرض ہو جاتا ہے مثلاً خمر (شراب) کی حرمت برادر کی حرمت، خنزیر کے گوشت کی حرمت، پس ان اشیا کی حرمت نفس سے ثابت ہے اختیار کی حالت میں اور اپنی مضطرب ہو کہ اس میں ان کی حرمت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے وہ نہ نفس لکم، نہ حرم علیکم، نہ اضطررتم، نہ ہم لہذا قصہ ہو کہ کراہ کی حالت میں سے مستثنا ہیں جن حالت میں دلوں ماحول میں یا شرعی حرام نہیں ہیں۔

(۳) کو حرمة نه۔ الکی حرمت جو کہ ساقط ہوئے کہ احتمال نہیں: کبھی ممکن اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے۔ مثلاً کفر کفری کا زہن سے جاری کرے۔ مگر یہ براہ بہت قبیح ہے اپنی ذات میں اور اس کی حرمت ساقط ہونے والی نہیں ہے لیکن حالت اگر وہ میں کفر کفری کا براہ رخصت میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۴) حرمة نه۔ وحرمت کو اس میں سے حرمت کے ساقط ہوئے کا احتمال ہے لیکن وہ حرمت اگر وہ کفر کے تحت ساقط نہ ہوگی اگرچہ رخصت کے تحت داخل ہوئے کا احتمال ہے۔ مثلاً دوسرے کے مال کا ہتھ۔ جس اس کی حرمت نفس سے ثابت

ہے اور مہارت کے وقت اس کے حرمت مانتا ہوتا ہے لیکن اگر بوجہ کے ساتھ حرمت مانتا نہ ہوگی بلکہ بدستور حرمت قائم رہے گی اور غیر کے مال کو لینے میں رخصت ہوگی بشرطے نیچے کی غرض سے اور اس کے ساتھ حاجت والا مسدود گا۔

ملاحظہ ہو۔ اگر اس شخص کو مال کی کیا کیا کسی کے مال پر قبضہ کرنے کیلئے تو مکرر پر جائز ہے دوسرے کے مال کو لینا اور جب اگر وہ قسم ہو جائے گا تو اس پر واجب ہوگا ضمان کہ وہ ضمان ادا کر دے قیمت کی صورت میں اس وجہ سے کہ غیر کا مال (ہر حالت میں) محفوظ ہو کر رہا ہے۔ پس یہ بھی رخصت والی نوع کے تحت داخل ہوگی۔

ولم یحسب۔ ایاحت والی قسم ہو کہ جس شخص نے (اس جہاد و ضمان سے) ایمان نہیں کیا ہے جس کی وجہ ماکل میں ہم نے بیان کر دی یا تو وہ فرض والی نوع میں داخل ہے یا رخصت والی نوع میں۔

یولھا۔ ہے۔ اور اتنی وجہ ہے کہ جسم چالٹ اور قسم، اربع میں یہ جملہ نہیں کر ان سے حرمت مانتا ہو جائے گی۔ اگر کسی شخص نے ان پر وہ قسم (جملت جراح) میں جز کر لیا یا نہ نہ کہ وہ مسود (مکرہ) آمل ہو گیا تو وہ شیعہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کے امور کو کیلئے بڑا کر دیا اور اس نے شریعت مطہرہ کو قائم کرنے کی غرض سے اپنی جان کی بازی ہلا دی ہے۔



## ﴿خاتمة الكتاب﴾

السلامة أو خلص في زمرة الشهداء، واصل في عده السعداء، مما لا توقع حال ولا  
يسوء ولا يحس مأمور ولا حصون بحرمة نبينا وبلغنا محمد وعلى آله وأصحابه وأهل  
بنته وأرواحه وذرياته وسلم يقول العبد العتق إلى الله العلي الشيع أحمد المدعو بشيخ  
جوان ابن أبي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق بن حاتم أحد الحنفى المكي الصالح  
ثم الهندى الكسوى قد فرغت من مسودة مؤلف الأثر في شرح الفهارس بستان شهر  
جمادى الأولى سنة ثمان ومائة وخمسين من الهجرة النبوية في الحرم الشريف للمدينة  
المسورة والبلدة المطيرة، وكان استاذوه في غرة شهر المولد من الربيع الأول من السنة  
المذكورة في مدة ثمان وعشرين سنة، وفقر جز من جناب الله تعالى وبركاته  
وسمحه لي أن يرجعه حافضا لوجه الكريم، ويقع به المستدين ومسلم المسلمين اتصال  
قوى الخلق العظيم والاشفاق العليم ربنا افصح بينا وبين قوما دشعن ولست خير القاصين

## ﴿خاتمة الشرح﴾

الحمد لله الذي جعل في هذا الكتاب من غير ما يشيخه من الناس من سبيل نفعه في داره ناول كام  
آتت في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
فما من شيخ محمد وآله وأصحابه وأهل بيته وأرواحه وذريته من حيث في مثل هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام

جناب أبي طالب من داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام  
في داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت، كما أن في هذا الكتاب من سبيل نفعه في داره ناول كام

ربنا افصح بينا وبين قوما دشعن ولست خير القاصين

السلامة أو خلص في زمرة الشهداء

داره في تلك الوقت، أجبته في داره في تلك الوقت

﴿خاتمة الشرح﴾